درآمدی بر الاهیات مسیحی

درآمدی بر الاهیات مسیحی
درآمدی بر الاهیات مسیحی
درآمدی بر الاهیات مسیحی

کتاب روشن : علوم اجتماعی و انسانی، ادبیات و هنرها

درآمدی بر الاهیات مسیحی

نویسنده: الستر مک کراث
مترجم: عیسی دیباج
مشاور الاهیاتی: دکتر مهرداد فاتحی

کتاب روشن
تهران ۱۳۸۵

کتاب روشن

درآمدی بر الاهیات مسیحی

نویسنده: السترمک گراث

مترجم: عیسی دیباج

مشاور الاهیاتی: دکتر مهرداد فاتحی

★

چاپ اول:۱۳۸۵؛ تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه

نسخه‌پردازی و صفحه‌آرایی: گیتی مرتضوی

چاپ و صحافی : موسسهٔ جهان کتاب

★

مدیر تولید: هوش‌آذر آذرنوش

مدیر فرهنگی: فریبا نیک‌زاد

★

تهران، صندوق پستی ۵۵۹-۱۵۸۵۵

تلفن: ۲۲۹۶۶۳۱۸ ؛ فاکس: ۲۲۹۴۲۶۷۴

E-mail:ketaberoushan@hotmail.com

شابک: ۵-۰-۹۶۸۱۲-۹۶۴ ISBN: 964-96812-0-5

مک گراث، الیستر، ۱۹۵۳ - م McGrath, Alister E.
درآمدی بر الاهیات مسیحی/ نویسنده السترمک گراث؛ ترجمه عیسی دیباج.-- تهران: کتاب روشن، ۱۳۸۵.
هشت، ۶۶۰ ص.

ISBN 964-96812-0-5

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Christian Theology: an introduction 2nd ed. 1996.
نمایه.

۱. مسیحیت -- عقاید. الف.دیباج، عیسی ، مترجم. ب.عنوان.

BT ۶۵ / ۳۶د۷م ۲۳۰
۱۳۸۴

کتابخانه ملی ایران

۸۴-۴۶۲۳۸م

فهرست مطالب

بخش اول

نقاط عطف: ادوار، مضامین، و شخصیتهای الاهیات مسیحی

مقـدمه

هر کس که به مسائل مهم الاهیات مسیحی بیندیشد، خیلی زود درمی‌یابد که به اکثر آنها قبلاً پاسخهایی داده شده است. غیرممکن است بتوان طوری به مطالعهٔ الاهیات پرداخت که گویی پیش از آن هیچ‌گاه چنین مطالعه‌ای صورت نگرفته است. در بررسی الاهیات همواره بـاید بـه پشت سر نگاهی انداخت و دید که در گذشته چه کارهایی صورت گرفته و چه پاسخهایی داده شده است. بخشی از مفهوم «سنت» نیز عبارت است از همین آمادگی برای جدی گرفتن میراث الاهیاتی که از گذشتگان به ما رسیده است. کارل بارت[1] این نکته را خیلی خوب بیان داشته است:

> ممکن نیست بتوانیم خود را در جرگهٔ کلیسا بدانیم مگر آنکه در مورد الاهیات گذشته نیز به اندازهٔ الاهیات زمان حاضر احساس مسئولیت کنیم. آوگوستینوس، توماس آکویناس، لوتر، شلایرماخر[2]، و دیگران نمرده‌اند بلکه هنوز زنده‌اند. هنوز با ما سخن می‌گویند و لازم است به سخنانشان گوش بسپاریم. این امر به همان اندازه روشن و مسلم است که می‌دانیم ما و آنها، به‌اتفاق، به کلیسا تعلق داریم.

به همین جهت لازم است خوانندگان به‌خوبی با گذشتهٔ مسیحیت آشـنا بـاشند، زیـرا اهـمیت گذشته به‌وضوح در بحثهای زمان حاضر نمایان است.

در قسمت نخست کتاب حاضر بر آنیم که چشم‌انـدازی اجـمالی از سـیر تـحول الاهـیات مسیحی به‌دست دهیم و ادوار، مضامین، و شخصیتهای عمدهٔ آن را که هرکدام در شکل دادن به

---

1. Karl Barth 2. Schleiermacher

روند تکامل الاهیات نقشی مؤثر ایفا کرده‌اند از نزدیک بررسی کنیم. در این راستا، بویژه بر تحولات دوران رنسانس به‌بعد متمرکز خواهیم شد، زیرا بیشترین تأثیر را بر الاهیات نوین غرب داشته است. با این حال، برای آنکه بررسی ما پیرامون الاهیات نوین آگاهانه و عالمانه باشد، ضروری است لااقل برخی جنبه‌های تحول الاهیات در دوران آبای کلیسا و قرون وسطا را نیز از نظر بگذرانیم.

از این رو، در کتاب حاضر به برخی از مهم‌ترین تحولات مربوط به این دوران نیز، به قرار زیر، اشاره خواهیم کرد:

ـ موقعیت جغرافیایی مراکز عمدهٔ تفکر مسیحی؛
ـ مسائل الاهیاتی مورد بحث؛
ـ مکاتب فکری مرتبط با این مسائل الاهیاتی؛
ـ الاهی‌دانان برجستهٔ این دوران، وگرایشها و مشغولیتهای فکری اصلیشان.

در این بررسی اجمالی پیرامون سیر تحولات الاهیات مسیحی، ادوار زیر را از نظر خواهیم گذراند:

ـ دوران آبای کلیسا، حدود ۱۰۰ تا ۴۵۱ میلادی (فصل اول)؛
ـ قرون وسطا و رنسانس، حدود ۱۰۵۰ تا ۱۵۰۰ میلادی (فصل دوم)؛
ـ دوران اصلاح دینی و مابعد آن، حدود ۱۵۰۰ تا ۱۷۵۰ میلادی (فصل سوم)؛
ـ دوران نوین، حدود ۱۷۵۰ تا امروز (فصل چهارم).

چنانکه خواهیم دید، مشکل می‌توان میان این دوره‌ها حد و مرز قطعی قائل شد. به عنوان مثال، ارتباط بین سه دورهٔ قرون وسطا، رنسانس، و دوران اصلاح دینی همواره بحث‌انگیز بوده است: برخی صاحب‌نظران، دو دورهٔ اخیر را تداوم دورهٔ اول می‌دانند؛ حال آنکه، برخی دیگر معتقدند این سه دوره کاملاً از هم جدا و متفاوتند. خواننده باید توجه داشته باشد که تمام تقسیم‌بندیهای تاریخی، کمابیش جنبهٔ تقریبی و سلیقه‌ای دارند.

فصل اول

دوران آبای کلیسا (حدود ۱۰۰-۴۵۱)

خاستگاه مسیحیت سرزمین فلسطین، و به‌طور مشخص‌تر ناحیهٔ یهودیه بویژه شهر اورشلیم، بود. مسیحیت خود را تداوم یهودیت و انشعابی از آن می‌دانست، و در ابتدا در مناطقی چون فلسطین گسترش یافت که از دیرباز زیر نفوذ آیین یهود بود. و اما این مرام تازه ــ تا حدودی به یمن تلاشهای نخستین مبشران مسیحی چون پولس طرسوسی ــ به‌سرعت به مناطق مجاور گسترش یافت؛ به‌طوری که به پایان قرن اول که می‌رسیم، می‌بینیم مسیحیت در سراسر ناحیهٔ شرق مدیترانه گسترش یافته است و حتی در شهر رم، پایتخت امپراتوری روم، نیز مریدانی دارد. به‌تدریج که بر قدرت و اعتبار کلیسای روم افزوده شد، میان رهبران مسیحی روم و قسطنطنیه کشمکشهایی درگرفت که زمینه‌ساز ایجاد شکاف آتی میان کلیساهای غرب و شرق شد ــ کلیساهایی که این دو شهر، به ترتیب، مراکز قدرت آنها محسوب می‌شدند.

در خلال این گسترش، برخی مناطق به عنوان مراکز مهم مباحثات الاهیاتی مطرح شدند که از میان آنها به‌خصوص سه ناحیه اهمیت داشتند. دو ناحیهٔ اول یونانی‌زبان بودند، و منطقهٔ سوم لاتین‌زبان.

نخست، شهر اسکندریه واقع در مصر امروزی است که به عنوان یکی از مراکز فراگیری الاهیات مسیحی مطرح شد. این شهر با دیدگاه الاهیاتی خاصی مترادف دانسته شد که خود نشانگر انس و الفت دیرین این دیار است با سنت افلاطونی. خوانندگان دانشجو به هنگام مطالعهٔ مباحثی چون مسیح‌شناسی[1] و تفسیر کتاب مقدس (نگاه کنید: صفحات ۱۷-۱۹؛ ۲۱۸-۲۲۶) به کرات

1. Christology

به دیدگاههای خاص «اسکندریه» برمی‌خورند، که خود بیانگر اهمیت و ویژگی منحصربه‌فرد مسیحیت خاص این دیار است.

دوم، شهر انطاکیه و ناحیهٔ کاپادوکیا، واقع در ترکیهٔ امروزی، در مجاورت آن است. مسیحیت از همان آغاز به‌خوبی در این ناحیهٔ شمالی منطقهٔ شرق مدیترانه ریشه دواند. پولس طی چند سفر بشارتی از این منطقه دیدن‌کرد و، همان‌طور که در کتاب اعمال رسولان آمده، شهر انطاکیه در دوران صدر مسیحیت بارها کانون توجه قرارگرفت. انطاکیه خیلی زود به صورت یکی از مراکز مهم تفکر مسیحی درآمد. این شهر نیز همچون اسکندریه با نگرشی خاص در زمینهٔ مسیح‌شناسی و تفسیر کتاب مقدس مترادف دانسته شد، که اغلب از آن با عنوان «مکتب انطاکیه» یاد می‌شود (نک: صص ۱۹-۲۱؛ ۲۲۱). «آبای کاپادوکیا» در قرن چهارم نیز به لحاظ الاهیاتی در این منطقه تأثیری شگرف بر جای نهادند، بویژه به‌سبب سهمی که در تکوین آموزهٔ تثلیث ایفاکردند.

بالأخره، قسمت غربی شمال افریقا، مخصوصاً منطقه‌ای که امروز کشور الجزایر است. این منطقه در اواخر دوران کلاسیک، شهر کارتاژ را در خود داشت که از شهرهای مهم منطقهٔ مدیترانه بود و زمانی حتی رقیبی سیاسی برای نفوذ روم در آن منطقه به‌شمار می‌رفت. کارتاژ در دوران گسترش مسیحیت در این منطقه، جزو مستعمرات روم بود. از نویسندگان عمدهٔ این ناحیه می‌توان به ترتولیانوس[۲]، کوپریانوس[۳] کارتاژی، و آوگوستینوس[۴] اهل هیپو اشاره‌کرد.

البته این بدان‌معنا نیست که شهرهای دیگر منطقهٔ مدیترانه چندان اهمیتی نداشتند. رم، قسطنطنیه، میلان، و اورشلیم همگی مراکز تأملات الاهیات مسیحی بودند ــ هرچند در اهمیت هیچ‌گاه به پای رقیبان خود نرسیدند.

تعریف برخی اصطلاحات

اصطلاح «پاتریستیک»[5] (مربوط به آبا) از واژهٔ لاتین *pater* به‌معنای «پدر» مشتق شده است. این اصطلاح، هم به خود دوران آبای کلیسا اطلاق می‌شود، هم به آراء و عقاید خاصی که در این دوران باب شد. البته این اصطلاح چندان جامع و فراگیر نیست و درواقع هنوز در نوشته‌های این دوران، اصطلاح جامعی در این زمینه وجود ندارد. در این زمینه، چند اصطلاح زیر بیش از همه مطرح است و جا دارد در اینجا آنها را بررسی کنیم:

---

2. Tertullian 3. Cyprian 4. Augustine 5. patristic

ــ**دوران آبای کلیسا**[6]: این اصطلاح تعریف چندان روشنی ندارد و غالباً به دوران مابین تکمیل متون عهد جدید (حدود ۱۰۰ م) تا برپایی شورای خالکدون (۴۵۱ م) اطلاق می‌شود.

ــ**مبحث آبای کلیسا**[7]: این اصطلاح معمولاً به شاخه‌ای از الاهیات اطلاق می‌شود که موضوع آن مطالعهٔ «آبا» است.

ــ**الاهیات آبای کلیسا**[8]: این اصطلاح زمانی به‌معنای لفظی «مطالعهٔ آبای کلیسا» بود، درست همان‌طور که «الاهیات»[9] به‌معنای مطالعهٔ خدا[10] بود. اما این واژه اخیراً معنای دیگری یافته و منظور از آن، کتب راهنمایی است که در تشریح نوشته‌های آبا به رشتهٔ تحریر درمی‌آید ــ نظیر آنچه محقق آلمانی یوهانس کواستن[11] نگاشته است و به خوانندگان کمک می‌کند تا آراء اصلی نویسندگان دوران آبای کلیسا را به‌راحتی بفهمند و آنها را با برخی از مشکلاتی که در راه تفسیر نظریات آنها وجود دارد آشنا سازد.

بررسی اجمالی دوران آبای کلیسا

دوران آبا یکی از جالب‌ترین و خلاق‌ترین دوره‌ها در تاریخ تفکر مسیحی است. همین یک ویژگی کافی است تا باعث شود این مبحث تا سالیان متمادی همچنان موضوع مطالعات الاهیاتی باقی بماند. این دوره به لحاظ الاهیاتی نیز فوق‌العاده حائز اهمیت است. تمام شاخه‌های عمدهٔ مسیحیت ــ از کلیساهای انگلیکان و ارتدوکس شرقی گرفته تا لوتری‌ها، کلیسای اصلاح‌شده[12]، و کلیسای کاتولیک رومی ــ دوران آبای کلیسا را بی‌هیچ چون و چرا نقطه‌عطفی در سیر آموزه‌های مسیحی می‌دانند. هریک از این کلیساها خود را ادامه‌دهندهٔ راه آبای اولیهٔ کلیسا می‌داند و معتقد است گسترش‌دهندهٔ آراء آنهاست، و آنجا که لازم باشد زبان به انتقاد از آن می‌گشاید. به عنوان نمونه، لنسلات اندروز[13] (۱۵۵۵–۱۶۲۶)، نویسندهٔ برجستهٔ انگلیکان در قرن هفدهم، اعلام داشت که مسیحیت راستین بر دو عهد (عهد جدید و عهد عتیق)، سه اعتقادنامه، چهار انجیل، و پنج قرن نخست تاریخ مسیحیت استوار است.

این دوران، از این سبب که در آن مسائل الاهیاتی مهمی روشن شد، بی‌نهایت دارای اهمیت

---

6. patristic period 7. patristics 8. patrology 9. theology 10. theo
11. Johannes Quasten

۱۲. Reformed Church، شاخهٔ خاصی است ازپیروان سنت اصلاح دینی.ــم.

13. Lancelot Andrews

است. یکی از اولین وظایف آبا این بود که رابطهٔ مسیحیت را با یهودیت روشن سازند. رسالات پولس در عهد جدید به‌خوبی بیانگر اهمیت این موضوع در قرن نخست تاریخ مسیحیت است، زیرا در این دوران رفته‌رفته پاره‌ای مسائل آموزه‌ای و عملی مطرح شد که می‌بایست بدان رسیدگی می‌شد. به عنوان مثال، آیا مسیحیان غیریهودی باید ختنه می‌شدند یا خیر؟ و شیوهٔ صحیح تفسیر عهد عتیق چگونه بود؟

اما طولی نکشید که مسیحیت خود را با مسائل دیگری مواجه دید. یکی از این مسائل که بویژه در قرن دوم اهمیت پیدا کرد، «دفاعیات»[۱۴] یا اثبات ایمان مسیحی و دفاع منطقی از آن در برابر مخالفان بود. کلیسا در طی دوران نخست تاریخ مسیحیت اغلب از سوی دولت در جفا بود. به همین جهت، هدف اصلیش در وهلهٔ نخست این بود که در این شرایط دوام آورد. در شرایطی که خود موجودیت کلیسای مسیح در معرض خطر بود، مجال چندانی برای مباحثات و مناقشات الاهیاتی وجود نداشت. دانستن این نکته به ما کمک می‌کند تا به این موضوع پی ببریم که چرا در این دوران مبحث دفاعیات به‌واسطهٔ نویسندگانی چون یوستینوس شهید[15](حدود ۱۰۰–۱۶۵) تا بدین‌حد اهمیت پیدا کرد. هم و غم این‌گونه نویسندگان آن بود که اصول اعتقادی و عملی مسیحیت را برای دنیایی بت‌پرست و متخاصم توضیح دهند و به دفاع از آن برخیزند. اگرچه در این دوران اولیه شاهد ظهور الاهی‌دانان برجسته‌ای چون ایرنایوس[۱۶] اهل لیون حدود ۱۳۰–۲۰۰) در غرب، و اوریگنس[۱۷] (حدود ۱۸۵–۲۵۴) در شرق هستیم، مباحثات الاهیاتی تنها زمانی ممکن بود به‌طور جدی آغاز شود که کلیسا دیگر در معرض جفا و ایذا و آزار نباشد.

این شرایط در قرن چهارم و در پی گرویدن امپراتور قسطنطین به مسیحیت فراهم آمد. قسطنطین در مدت زمامداری خود (۳۰۶–۳۳۷) موفق شد کلیسا و امپراتوری را با هم آشتی دهد. نتیجه آنکه، کلیسا دیگر در رعب و وحشت به‌سر نمی‌برد و خود را مانند گذشته در معرض خطر احساس نمی‌کرد. قسطنطین در سال ۳۲۱ روزهای یکشنبه را تعطیل عمومی اعلام کرد. در نتیجهٔ نفوذ قسطنطین بر امپراتوری، اندکی بعد بحثهای الاهیاتی سازنده در همه‌جا رواج یافت؛ و کلیسا ــ جز در دوران کوتاه حکومت یولیانوس کافر (۳۶۱–۳۶۳) که آینده را موقتاً مبهم دید ــ می‌توانست به‌راستی به حمایت دولت امیدوار باشد. بدین‌ترتیب، الاهیات از دنیای پنهان جلسات مخفی کلیسایی به‌در آمد و به موضوعی جذاب و همگانی در سراسر امپراتوری روم

---

14. apologetics 15. Justin Martyr 16. Irenaeus 17. Origen

بدل شد. بحثهای اعتقادی روز به روز، هم از لحاظ الاهیاتی اهمیت بیشتری می‌یافت، هم از لحاظ سیاسی. خواست قسطنطین این بود که در سرتاسر امپراتوری خود کلیسایی متحد داشته باشد و، از این رو، حل و فصل اختلافات اعتقادی را در اولویت می‌دانست.

نتیجه آنکه، نیمهٔ دوم دوران آبا (یعنی حدود ۳۱۰-۴۵۱) را می‌توان نقطه‌عطفی در تاریخ الاهیات مسیحی به‌شمار آورد. الاهی‌دانان اکنون می‌توانستند آزادانه فعالیت داشته باشند بدون آنکه کسی به آنها جفا رساند و، از این رو، فرصت یافتند توجه خود را معطوف سلسله مسائلی کنند که برای تحکیم اتفاق‌نظری نوپا در زمینهٔ مسائل الاهیاتی بین کلیساها بی‌اندازه اهمیت داشت. رسیدن به این اتفاق‌نظر، مستلزم بحثهایی گسترده، و آگاهی کلیسا از این واقعیت دردناک بود که باید با اختلاف‌نظر و جدال و کشمکشهایی پایان‌ناپذیر کنار آید. با این حال، با نگاهی به این دوران، می‌بینیم که آبای کلیسا موفق شدند درخصوص بسیاری مسائل به اتفاق‌نظر قابل‌ملاحظه دست یابند؛ اتفاق‌نظری که تجلی کامل آن را سرانجام در قالب اعتقادنامه‌های بین‌کلیسایی[18] شاهدیم.

دوران آبا بی‌تردید برای الاهیات مسیحی دارای اهمیتی بسزاست. با این حال، درک آن برای بسیاری از دانشجویان امروزی الاهیات دشوار است. از میان دلایل این امر می‌توان به چهار مورد زیر اشاره کرد:

۱. برخی از مباحث این دوران بیش از حد با دنیای متجدد امروزی نامربوط است. این مباحث گرچه در زمان خود فوق‌العاده مهم بود، برای خوانندهٔ امروزی اغلب بسیار دشوار است که با آنها همراه شود و بفهمد چرا الاهی‌دانان آن زمان آن همه دقت و توجه صرف چنین مسائلی می‌کردند. جالب است دوران آبا را از این لحاظ با دوران اصلاح دینی مقایسه کنیم که بسیاری از مسائل مورد بحث در آن، امروز نیز کماکان بحث‌انگیز است و پاسخ می‌طلبد. اکثر استادان الاهیات متوجه شده‌اند که دانشجویانشان با این دوران اخیر خیلی راحت‌تر می‌توانند ارتباط ایجاد کنند و با مسائل و مشغولیات فکری آن همراه شوند.

۲. بسیاری از مباحثات مربوط به این دوران جنبهٔ فلسفی دارند و خواننده تنها در صورتی می‌تواند آنها را درک کند که با بحثهای فلسفی آن روزگار آشنا باشد. اگرچه لااقل برخی از دانشجویان الاهیات مسیحی با برخی از نظریات مطرح‌شده در گفت‌وگوهای افلاطون آشنایی دارند، این آراء و عقاید در دوران آبای کلیسا به‌شدت در دنیای مدیترانه دستخوش تغییر و تحول شد و مورد انتقاد قرار گرفت. مسلک افلاطونی میانی[19] و مسلک نوافلاطونی بی‌نهایت با هم

---

18. Ecumenical Creeds ، 19. middle Platonism

فرق دارند، و این هر دو، با آراء و عقاید اولیهٔ خود افلاطون. غرابت و نامأنوس بودن اکثر عقاید فلسفی این دوران، مانع دیگری است بر سر راه مطالعهٔ دوران آبا، و باعث می‌شود دانشجوی تازه‌کار در الاهیات نتواند به‌درستی بحثهایی را که میان آبای کلیسا جریان داشت درک کند.

۳. دوران آبا از حیث مسائل اعتقادی بسیار متنوع و گوناگون است. این دوران، دوران فوق‌العاده پرجنب‌وجوشی بود و بسیاری از معیارها و ملاکهای اعصار بعدی ریشه در این دوران دارد. اسنادی چون اعتقادنامهٔ نیقیه، و اصول جزمی‌ای چون اصل جزمی دو طبیعت مسیح، در این دوران تنظیم و تدوین گشت. این ویژگی دوران آبا برای دانشجویی که به ثبات نسبی دوره‌های دیگر آموزه‌های مسیحی (نظیر دوران اصلاح دینی که موضوع شخصیت مسیح آن‌قدرها در آن مسئله‌ساز نبود) عادت کرده است، اغلب گیج‌کننده و درک‌نشدنی است.

۴. در این دوران شاهد آنیم که به دلایل سیاسی و زبان‌شناختی، میان کلیسای یونانی‌زبان شرق و کلیسای لاتین‌زبان غرب شکافی عظیم ایجاد شد. بسیاری از صاحب‌نظران میان الاهی‌دانان شرق و غرب تفاوتی فاحش می‌بینند: الاهی‌دانان شرق بیشتر به مسائل فلسفی گرایش داشتند و به تأملات الاهیاتی رغبت نشان می‌دادند؛ حال آنکه، الاهی‌دانان کلیسای غرب غالباً با رخنهٔ فلسفه به قلمرو الاهیات مخالف بودند و الاهیات را بررسی آموزه‌های کتاب مقدس می‌دانستند و بس. پرسش بلاغی معروف ترتولیانوس (حدود ۱۶۰-۲۲۵)، الاهی‌دان غربی، که «آتن را با اورشلیم چه کار؟ یا آکادمی را با کلیسا؟»، به‌خوبی بیانگر این موضوع است.

الاهی‌دانان برجستهٔ این دوران

در سراسر کتاب حاضر، بارها به عدهٔ زیادی از الاهی‌دانان این دوران اشاره خواهیم کرد که، از آن میان، شش نویسندهٔ زیر جایگاهی ویژه دارند و باید در اینجا چند کلمه‌ای در مورد هر یک سخن بگوییم.

یوستینوس شهید (حدود ۱۰۰-۱۶۵)

یوستینوس را شاید بتوان از بزرگترین آبای مدافع ایمان خواند. منظور از آبا یا پدران مدافع ایمان، نویسندگان مسیحی قرن دوم است که می‌کوشیدند از مسیحیت در برابر حملات بی‌امان کفار دفاع کنند. یوستینوس در رسالهٔ موسوم به دفاعیهٔ اول می‌گوید رگه‌های حقیقت مسیحی را می‌توان در آثار نویسندگان برجستهٔ دوران باستان نیز سراغ جست. یوستینوس بر اساس آموزه‌اش

موسوم به لوگوسِ بذرافشان[۲۰]، چنین استدلال می‌کند که خدا در فلسفهٔ باستان اشاراتی در مورد حقیقت خود آورده و، بدین‌ترتیب، زمینه را برای مکاشفهٔ نهایی این حقیقت در عیسی مسیح هموار ساخته است. یوستینوس یکی از نخستین نمونه‌های مهم از الاهی‌دانانی است که کوشیده‌اند میان پیام انجیل و نگرش فلسفی یونان پلی ایجاد کنند، رویه‌ای که بویژه در کلیسای شرق محبوبیت داشت.

ایرنایوس اهل لیون (حدود ۱۳۰-۲۰۰)

بسیاری عقیده دارند که ایرنایوس در اسمورنه[۲۱] واقع در ترکیهٔ امروزی متولد شد، و بعداً در روم رحل اقامت افکند. او حوالی سال ۱۷۸ به اسقفی شهر لیون رسید، و تا زمان مرگش در دو دههٔ بعد عهده‌دار این مقام بود. ایرنایوس بویژه از این سبب شهرت دارد که از مسیحیت راستین سرسختانه در برابر تهدیدی که از جانب گنوستیسیسم[۲۲] متوجه آن بود، دفاع کرد (نک: ص ۲۴۲). برجسته‌ترین اثر او با عنوان بر ضد بدعت[۲۳] دفاعیه‌ای است مهم در مورد درک مسیحی از نجات، و بویژه در مورد نقش سنت در وفادار ماندن به شهادت رسولان به‌رغم تعبیر و تفسیرات غیرمسیحی که از آن می‌شد.

اوریگنس (حدود ۱۸۵-۲۵۴)

اوریگنس که از برجسته‌ترین مدافعان مسیحیت در قرن سوم است، از ارکان مهم تفکر مسیحی کلیسای شرق به‌شمار می‌رود. سهم شایان توجه او را در پیشبرد الاهیات مسیحی می‌توان به‌طور کلی در دو حیطه شاهد بود: نخست در زمینهٔ تفسیر کتاب مقدس. اوریگنس با طرح مفهوم تفسیر تمثیلی از کتاب مقدس، چنین استدلال کرد که باید میان معنای ظاهری کتاب مقدس و معنای روحانی عمیق‌تری که در پس آن نهفته است تمایز گذاشت. اما در حیطهٔ مسیح‌شناسی، اوریگنس بانی این سنت شد که پدر وجودی است کاملاً الاهی، و با پسر که در مرتبه‌ای نازل‌تر از الوهیت قرار دارد فرق دارد. برخی از صاحب‌نظران، بدعت آریوسی را پیامد طبیعی دیدگاه اوریگنس می‌دانند. نیز اوریگنس مروج مفهوم «رستگاری عام»[۲۴] بود که، به موجب آن، تمام مخلوقات ــ از جمله انسان و حتی شیطان ــ نجات خواهند یافت (نک: صص ۴۶۳-۴۶۴).

---

20. logos spermatikos

۲۱. Smyrna، ازمیر کنونی.ــ م.

22. Gnosticism 23. *Adversus Haereses* 24. apocatastasis

ترتولیانوس (حدود ۱۶۰-۲۲۵)

ترتولیانوس در آغاز فردی بت‌پرست از اهالی کارتاژ واقع در شمال افریقا بود که در دهۀ سوم زندگانی به مسیحیت گروید. او را اغلب به سبب تأثیر ماندگاری که بر کلیسای غرب بر جای نهاده است، پدر الاهیات دنیای لاتین‌زبان می‌دانند. ترتولیانوس با رد عقاید مرقیون[25] که می‌گفت عهد جدید و عهد عتیق از دو خدای کاملاً متفاوت سخن می‌گویند، اعلام داشت که بین این دو بخش از کتاب مقدس پیوندی گسست‌ناپذیر وجود دارد و، بدین‌ترتیب، مبانی آموزۀ تثلیث را پی افکند. ترتولیانوس سخت مخالف این بود که الاهیات مسیحی یا دفاعیات بر منبعی خارج از کتاب مقدس مبتنی باشد. او یکی از نخستین مدافعان سرسخت اصل خودبسندگی کتاب مقدس است و کسانی را که برای رسیدن به شناختی واقعی از خدا به فلسفه‌های غیردینی (نظیر مکاتب فلسفی آکادمی آتن) استناد می‌کنند، سخت به باد انتقاد می‌گیرد.

آتاناسیوس[26] (حدود ۲۹۶-۳۷۳)

اهمیت آتاناسیوس در وهلۀ نخست در ارتباط با مسائل مسیح‌شناختی است که در خلال قرن چهارم اهمیتی فوق‌العاده یافت. آتاناسیوس، احتمالاً در زمانی که سالهای بیست زندگانی را طی می‌کرد، رساله‌ای نوشت به نام در باب تجسم[27]، و در آن سخت از این اندیشه که خدا در شخص عیسی مسیح طبیعتی انسانی به خود گرفت دفاع کرد. این موضوع در جریان مناقشۀ آریوسی (نک: صص ۳۶۴-۳۶۸)، که آتاناسیوس در پایان دادن به آن سهمی عمده داشت، اهمیتی محوری پیدا کرد.

آتاناسیوس اعلام کرد که اگر مسیح آن‌طور که آریوس می‌گوید خدای کامل نباشد، این امر دلالتهایی ویرانگر در پی خواهد داشت. نخست آنکه، خدا نمی‌توانست انسان را نجات دهد، زیرا هیچ مخلوقی نمی‌تواند نجات‌دهندۀ مخلوقی دیگر باشد. دوم اینکه، کلیسای مسیح متهم به بت‌پرستی می‌شود، زیرا مسیحیان مدام مسیح را می‌پرستند و به درگاه او دست به دعا برمی‌دارند. از آنجا که «بت‌پرستی» عبارت است از «پرستش انسان یا آنچه ساخته و پرداختۀ انسانهاست»، پرستش و عبادت مسیحیان نیز بت‌پرستی محسوب خواهد شد. استدلالاتی از این قبیل، سرانجام مؤثر واقع شد و به ردّ بدعت آریوسی انجامید.

---

25. Marcion 26. Athanasius 27. *De incarnatione*

آوگوستینوس اهل هیپو (۳۵۴-۴۳۰)

در بررسی عقاید آورلیوس آوگوستینوس، که معمولاً به آوگوستینوس اهل هیپو یا صرفاً آوگوستینوس معروف است، خود را با کسی مواجه می‌بینیم که احتمالاً بزرگترین و متنفذترین چهرهٔ کلیسای مسیح در سراسر تاریخ طولانی آن است. آوگوستینوس که با شنیدن موعظه‌های اسقف آمبروسیوس[28] اهل میلان به مسیحیت گرویده بود، توبه‌ای بس خارق‌العاده و تکان‌دهنده داشت. او که سی‌ودومین سال زندگی را پشت سر می‌گذاشت، بی‌آنکه عطش سیری‌ناپذیرش را برای شناخت حقیقت فرونشانده باشد، در باغی در میلان سخت مشغول دست و پنجه نرم‌کردن با مسائل عظیم مربوط به طبیعت انسان و سرنوشت او بود. ناگاه به‌نظرش آمد چند کودک آوازی می‌خوانند بدین مضمون: *Tolle, lege* (یعنی بردار و بخوان). آوگوستینوس این کلمات را رهنمودی الاهی تعبیر کرد و متنی را که از عهد جدید در نزدیکیش بود برداشت. این متن از قضا رسالهٔ پولس به رومیان بود، و آوگوستینوس در آن به این کلمات سرنوشت‌ساز برخورد: «عیسی مسیح خداوند را بپوشید» (رومیان ۱۳: ۱۴). این آخرین مهر تأیید برای آوگوستینوسی بود که هر روز بیش از پیش به احمقانه بودن عقاید بت‌پرستانه‌اش پی می‌برد. او خود بعدها این واقعه را چنین به‌یاد می‌آورد: «نور یقین بر دلم تابید و هرگونه سایهٔ شک و تردید را از من زدود.» آوگوستینوس از آن لحظه به بعد، قابلیتهای عظیم فکری خود را یکسر در جهت دفاع از ایمان مسیحی و تحکیم مبانی آن به‌کار گرفت. شیوهٔ نگارش او، هم با شور و حرارت همراه بود، هم با عقل و منطق؛ و بدین‌ترتیب با فکر و دل انسان صحبت می‌کرد.

آوگوستینوس که احتمالاً به بیماری آسم مبتلا بود، ایتالیا را ترک کرد و راهی شمال افریقا شد، و در سال ۳۹۵ به اسقفی شهر هیپو (واقع در الجزایر امروزی) رسید. در سی‌وپنج سال باقیمانده از زندگی او، شاهد بروز مناقشات متعددی هستیم که هر یک در شکل‌گیری آیندهٔ کلیسای مسیح در غرب تأثیری بسزا داشت. سهم آوگوستینوس در پایان بخشیدن به هر یک از این مناقشات به‌راستی تعیین‌کننده بود. تفسیر دقیقی که وی بر عهد جدید و بویژه بر رسالات پولس نگاشت، شهرتی برایش به ارمغان آورد که تا به امروز باقی است و باعث شده است که «دومین بانی ایمان مسیحی» لقب گیرد (هیرونوموس[29]). و آنگاه که ابرهای تاریک تفکر قرون وسطا سرانجام از اروپای غربی کنار رفت، مجموعهٔ عظیم نوشته‌های الاهیاتی

28. Ambrose 29. Jerome

آوگوستینوس شالودهٔ روند احیا و تحول الاهیاتی عمده‌ای قرار گرفت، و این امر بر نفوذ او در کلیسای غرب باز هم افزود.

یکی از خدمات ارزندهٔ آوگوستینوس این بود که باعث شد الاهیات به صورت یک مبحث دانشگاهی درآید. در مورد کلیسای اولیه نمی‌توان گفت که به معنای واقعی کلمه از «الاهیات نظام‌مند» برخوردار بود. هم و غم آن در وهلهٔ نخست این بود که از مسیحیت در برابر انتقادات مخالفان دفاع کند (نظیر آثار جدلی یوستینوس شهید)، و به هنگام رویارویی با ارتداد، ارکان تفکر مسیحی را تبیین نماید (نظیر آنچه در نوشته‌های ضدگنوسی ایرنایوس می‌بینیم). با این حال، در چهار قرن نخست مسیحیت ــ مخصوصاً در ارتباط با آموزهٔ شخصیت مسیح و آموزهٔ تثلیث ــ تحولات اعتقادی بسیار مهمی پدید آمد.

خدمت آوگوستینوس در این زمینه این بود که در اندیشهٔ مسیحی نوعی انسجام و هماهنگی ایجادکرد. این امر به بهترین وجه در اثر معروفش شهر خدا[۳۰] متجلی است. شهر خدا مانند داستان دو شهر، رمان معروف چارلز دیکنز، است: در یک سو شهر دنیوی قرار دارد و در سوی دیگر، شهر سماوی (نک: صص ۶۱۱-۶۱۲). این اثر لحنی جدلی دارد: آوگوستینوس نسبت به این اتهام که سقوط روم به سبب پشت پا زدن آن به بت‌پرستی دوران باستان و پذیرفتن مسیحیت بوده، بی‌اندازه حساس است. منتها، در همان حال که از مسیحیت در برابر این‌گونه اتهامات دفاع می‌کند، بی‌اختیار وارد مسائل الاهیاتی نیز می‌شود و نتیجه آنکه، اصول ایمان مسیحی را به گونه‌ای مدون و نظام‌مند ارائه و شرح می‌دهد.

از این گذشته، آوگوستینوس را می‌توان در ارتباط با این سه مبحث مهم الاهیاتی نیز فوق‌العاده متنفذ دانست: آموزهٔ کلیسا (کلیساشناسی[۳۱]) و آیینهای کلیسایی، که حاصل پاسخگویی او به دوناتیان بود (نک: ص ۲۳)؛ آموزهٔ فیض، که نتیجهٔ مقابلهٔ او با مناقشهٔ پلاگیوسی بود (نک: صص ۲۲-۲۴)؛ و آموزهٔ تثلیث (نک: صص ۳۳۲-۳۳۵). جالب اینجاست که آوگوستینوس هیچ‌گاه درصدد برنیامد مبحث مسیح‌شناسی (یعنی آموزهٔ مربوط به شخصیت مسیح) را مورد بررسی قرار دهد، مبحثی که بی‌تردید می‌توانست از اندیشه، حکمت، و قابلیتهای فکری این متفکر برجسته سود فراوان بَرَد.

30. *De civiatate Dei* 31. ecclesiology

مهم‌ترین تحولات الاهیاتی

مباحث الاهیاتی زیر در دوران آبای کلیسا با شور و علاقه‌ای خاص پی گرفته شد:

تعداد کتب رسمی عهد جدید

الاهیات مسیحی از همان آغاز بر این باور بود که بر کتاب مقدس مبتنی است. منتها در این مورد که خود اصطلاح «کتاب مقدس» را دقیقاً باید به چه‌چیز اطلاق کرد، ابهاماتی وجود داشت. در دوران آبای کلیسا شاهد آن فرایند تصمیمگیری هستیم که طی آن حدود عهد جدید مشخص شد ــ فرایندی که معمولاً از آن به عنوان «تعیین کتب رسمی» یاد می‌شود. اصطلاح کتب رسمی یا قانونی[۳۲] نیاز به توضیح دارد. این اصطلاح برگرفته از واژهٔ یونانی *kanon* به‌معنای «قانون» یا «مرجعی قطعی» است. منظور از «کتب رسمی کتاب مقدس» متون مشخصی است که کلیسای مسیح آنها را معتبر و قانونی می‌شناسد. «متون رسمی و مرجع»[۳۳]، آن دسته نوشته‌های کتاب مقدس است که جزو این کتب رسمی و پذیرفته‌شده قرار دارد. به عنوان مثال، انجیل لوقا جزو «متون رسمی و مرجع» است، حال آنکه، انجیل توما خارج از متون رسمی‌یا غیرقانونی[۳۴] است (یعنی خارج از کتب رسمی کتاب مقدس قرار دارد).

اصطلاح «کتاب مقدس» در نظرِ نویسندگان عهد جدید، در وهلهٔ نخست به‌معنای متنی از عهد عتیق بود. اما دیری نگذشت که نخستین نویسندگان مسیحی (نظیر یوستینوس شهید) از عهد جدید (در مقابل عهد عتیق) سخن به‌میان آوردند و تأکید ورزیدند که برای هر دو باید شأن و منزلتی یکسان قائل بود. به زمان ایرنایوس که می‌رسیم، می‌بینیم عموماً معتقدند که چهار انجیل وجود دارد. و در اواخر قرن دوم، این باور همگانی وجود داشت که اناجیل، اعمال، و رسالات جزو کتب مقدس الهامی هستند و از چنین اعتبار و مرجعیتی برخوردارند. به عنوان نمونه، کلمنس اسکندرانی چهار انجیل، اعمال، چهارده رسالهٔ پولس (او رسالهٔ عبرانیان را نیز منسوب به پولس می‌دانست) و کتاب مکاشفه را به رسمیت می‌شناخت. ترتولیانوس نیز اعلام داشته بود که علاوه بر «شریعت و انبیا»[۳۵]، «متون انجیلی و رسولی» نیز هستند که کلیسا باید هر دو را معتبر و حجت بداند. به‌تدریج در مورد فهرست کتبی که باید به عنوان متون الهامی کتاب مقدس پذیرفته

---

32. canon 33. canonical 34. extra-canonical
35. evangelicae et apostolicae literae

می‌شد، و نیز در مورد ترتیب این کتب توافق حاصل شد. آتاناسیوس در سال ۳۶۷ طی سی‌ونهمین نامه‌ای که به مناسبت یکی از اعیاد[36] انتشار داد، اعلام داشت که بیست‌وهفت کتابی که امروز به عنوان عهد جدید می‌شناسیم جزو کتب رسمی کتاب مقدس است.

برخی از این کتابها قدری بحث‌انگیز بود. کلیسای غرب تردید داشت که آیا عبرانیان را نیز باید جزو کتب رسمی به‌حساب آورد یا خیر. علتش هم این بود که می‌گفت این رساله به هیچ رسول خاصی منسوب نیست. کلیسای شرق نیز دربارهٔ کتاب مکاشفه چندان مطمئن نبود. در این میان، چهار کتاب کوچکتر یعنی دوم پطرس، دوم و سوم یوحنا، و رسالهٔ یهودا، اغلب از فهرستهای اولیهٔ نوشته‌های عهد جدیدی حذف می‌شد. برعکس، بعضی از متونی که امروز خارج از کتب رسمی دانسته می‌شود، در آن زمان نزد برخی محافل کلیسایی خریدار داشت ــ گرچه هیچ‌یک درنهایت نتوانست به عنوان کتابی رسمی اعتبار و مقبولیت همگانی بیابد. از بین این دسته کتب می‌توان به رسالهٔ اول کلمنس (یکی از نخستین اسقفان رم که حوالی سال ۹۶ مطلب می‌نوشت) و نیز به دیداکه[37] اشاره کرد که دستنوشته‌ای کوتاه متعلق به دوران اولیهٔ مسیحیت بود پیرامون اخلاقیات و آیینهای کلیسایی و احتمالاً در ربع نخست قرن دوم به‌نگارش درآمده بود.

در مورد ترتیب این کتب نیز عقاید مختلف بسیاری وجود داشت. محافل کلیسایی از همان آغاز در این مورد توافق داشتند که اناجیل باید در فهرست کتب رسمی کلیسا در جایگاه نخست باشد، و به دنبال آنها باید اعمال رسولان بیاید. اما کلیسای شرق بیشتر تمایل داشت که هفت رساله موسوم به «رسالات عمومی»[38] (یعنی یعقوب، اول و دوم پطرس، اول و دوم و سوم یوحنا و یهودا) را پیش از چهارده رسالهٔ پولس (عبرانیان نیز به پولس منسوب دانسته می‌شد) قرار دهد؛ حال آنکه، کلیسای غرب رسالات پولس را بلافاصله پس از اعمال می‌آورد و جای رسالات عمومی را پس از رسالات پولس می‌دانست. هم کلیسای غرب و هم کلیسای شرق، مکاشفه را در پایان کتب رسمی قرار می‌دادند، هرچند اعتبار این کتاب تا مدتها در کلیسای شرق محل بحث بود.

و اما ببینیم کتب رسمی بر چه اساسی تدوین و گردآوری می‌شد؟ ظاهراً اصل اساسی در تدوین این کتب، شناسایی اقتدار و حجیت آنهاست و نه افاضه یا تحمیل چنین اقتدار و حجیتی به آنها. به عبارت دیگر، تصدیق می‌شد که این کتب پیشاپیش از اقتدار و حجیت برخوردار بوده‌اند، نه اینکه چنین اقتداری یکباره و بر حسب سلیقهٔ افراد بر آنها افاضه یا تحمیل شود. به قول ایرنایوس، کلیسا کتب رسمی را به‌وجود نمی‌آورد، بلکه کتب رسمی و مرجع کتاب مقدس را بنا

---

36. *a Festal Letter* 37. *Didache* 38. catholic letters

به اقتدار و حجیتی که جزو ذات این کتب است، به رسمیت می‌شناسد، حفظ می‌کند، و دریافت می‌دارد. ظاهراً عامل بسیار مهم و تعیین‌کننده در این زمینه این بوده است که آیا نوشته‌ای به دست یکی از رسولان نگاشته شده است یا خیر. با این حال، کسانی نیز بودند که اعتبار کتبی را که به دست رسولان نوشته نشده بود به رسمیت می‌شناختند. اگرچه جزئیات روند گزینش کتب رسمی را به‌طور دقیق نمی‌دانیم، از این بابت مطمئنیم که این کتب تا اوایل قرن پنجم به‌طور کامل در کلیسای غرب تعیین شده بود. مسئلهٔ کتب رسمی تا زمان اصلاح دینی همچنان مختومه ماند.

نقش سنت

از همان آغاز، نگرش گنوستیکی کلیسای اولیه را به مبارزه طلبید. این نگرش متنوع و پیچیده که بی‌شباهت به پدیدهٔ «عصر نوین»[۳۹] در روزگار ما نیست، در اواخر عمر امپراتوری روم اهمیت و نفوذی چشمگیر یافت. در اینجا قصد نداریم به عقاید اصلی این جنبش فکری بپردازیم؛ آنچه مربوط به بحث ماست این است که گنوستیسیسم و مسیحیت ظاهراً از خیلی جهات به هم شبیه‌اند. به همین سبب نیز بسیاری از نویسندگان اولیه، بویژه ایرنایوس، آن را خطری مهم برای مسیحیت می‌دانستند. به‌علاوه، نویسندگان گنوسی، متون عهد جدید را طوری تعبیر و تفسیر می‌کردند که خشم رهبران مسیحی را برمی‌انگیخت و در مورد نحوهٔ صحیح تفسیر کتاب مقدس سؤالات جدی را پیش می‌کشید.

در چنین شرایطی، موضوع استناد به سنت اهمیتی فوق‌العاده یافت. واژهٔ «سنت» در اصل به معنای چیزی است که «سینه به سینه منتقل گشته است»، هرچند این واژه را می‌توان در مورد «عمل انتقال سینه به سینه» نیز به‌کار برد. ایرنایوس بر این نکته تأکید داشت که «قاعدهٔ ایمان»[۴۰] در نهایتِ امانتداری توسط کلیسای رسالتی حفظ شده و به بهترین وجه در کتب رسمی کتاب مقدس متجلی است. کلیسا از زمان رسولان تاکنون در کمال امانتداری به یک انجیل موعظه کرده است. حال آنکه، گنوسی‌ها نمی‌توانستند چنین ادعایی داشته باشند و بگویند پیوند و تداوم خود را با کلیسای اولیه حفظ کرده‌اند. آنان جز ابداع عقاید جدید و نسبت دادن آنها به «مسیحیت» کاری نکرده بودند. بدین‌ترتیب، ایرنایوس بر تداوم و یکپارچگی تعالیم و موعظه‌های کلیسا و مقامات آن (بویژه اسقفان) تأکید ورزید. سنت رفته‌رفته به معنای «تفسیری سنتی از کتاب مقدس» یا «معرفی سنتی ایمان مسیحی»، به‌گونه‌ای که در اعتقادنامه‌های کلیسایی و بیانات تعلیمی عمومی آن

---

39. New Age   40. regula fidei

متجلی است، به‌کار رفت. در قسمت بعدی خواهیم دید که این قطعی شدن اعتقادنامه‌های کلیسایی به عنوان آنچه بیانگر تعالیم رسمی کلیساست، به‌راستی پدیده‌ای بسیار مهم بود.

ترتولیانوس نیز دیدگاهی مشابه داشت. او می‌گفت کتاب مقدس را می‌توان به‌روشنی فهمید مشروط بر آنکه به صورت یک کلیت خوانده شود. با این حال، قبول داشت که اختلاف‌نظر در مورد تفسیر بعضی از قسمتهای کتاب مقدس امری اجتناب‌ناپذیر است. ترتولیانوس در کمال اندوه اذعان می‌دارد که مرتدان قادرند کاری کنند که کتاب مقدس کمابیش هرچه مورد نظر آنهاست بگوید. به همین جهت نیز سنت کلیسا دارای اهمیتی حیاتی است، زیرا نشان می‌دهد که کلیسا از ابتدا کتاب مقدس را چگونه تأویل و تفسیر می‌کرده است. بدین‌ترتیب، تفسیر درست کتاب مقدس را باید در جایی سراغ جست که نسبت به ایمان و سنت مسیحی وفادار بوده است. موضعی مشابه را در آراء آتاناسیوس نیز شاهدیم که عقیده داشت آریوس اگر در تفسیر کتاب مقدس به سنت کلیسا وفادار مانده بود، هیچ‌گاه در مورد مسیح‌شناسی مرتکب چنان اشتباهات اسفناکی نمی‌شد.

بدین‌ترتیب، سنتْ میراث رسولان دانسته می‌شد ــ میراثی که کلیسا را به سوی تفسیری صحیح از کتاب مقدس سوق می‌داد. سنت را «یک منبع مکاشفهٔ پنهانی» در کنار کتاب مقدس نمی‌دانستند ــ نظری که ایرنایوس آن را به عنوان ایده‌ای گنوسی رد کرد ــ بلکه آن را وسیله‌ای می‌دانستند که باعث می‌شد کلیسا به جای آنکه در مورد کتاب مقدس تفسیراتی عجیب و غریب داشته باشد، به تعالیم رسولان وفادار بماند.

اعتقادنامه‌های بین‌کلیسایی

واژهٔ «اعتقادنامه»[41] از واژهٔ لاتین *credo* مشتق شده و به این معناست: «من اعتقاد دارم.» اعتقادنامهٔ رسولان ــ که احتمالاً از تمام اعتقادنامه‌های دیگر معروف‌تر است ــ با همین واژه آغاز می‌شود: «من اعتقاد دارم به خدا...» منظور از «اعتقادنامه»، بیانیهٔ ایمانی است که اصول اصلی ایمان مسیحی را خلاصه‌وار بیان می‌کند ــ اصولی که نزد تمام مسیحیان مشترک است. به همین دلیل، اصطلاح «اعتقادنامه» را هیچ‌گاه در مورد بیانات ایمانی مربوط به فرقه‌ای خاص به‌کار نمی‌برند.

برای این مورد اخیر، از اصطلاح «اعترافنامه» استفاده می‌کنند (نظیر اعترافنامهٔ آوگسبورگ در آیین لوتری، یا اعترافنامهٔ وستمینستر[42] متعلق به کلیسای اصلاح‌شده). «اعترافنامه» مربوط به فرقه‌ای خاص است و دربرگیرندهٔ اعتقادات و تأکیدات خاص آن فرقه. حال آنکه، «اعتقادنامه»

---

41. creed 42. *Westminister Confession of Faith*

مربوط به کل کلیسای مسیح است و بیانگر اصول اعتقادی است که هر فرد مسیحی باید بدان پایبند باشد. «اعتقادنامه» بیانیه‌ای رسمی است که نزد همگان اعتبار و مقبولیت دارد و رئوس اصلی ایمان مسیحی را خلاصه‌وار و به‌گونه‌ای‌موجز بیان می‌دارد.

در دوران آبا، دو اعتقادنامه در سراسر کلیسا به رسمیت شناخته شد و مقبولیت عام یافت. ظاهراً علت تدوین اعتقادنامه‌ها این بود که احساس می‌شد لازم است چکیده‌ای از ایمان مسیحی در دسترس باشد تا بتوان در آیینها و مراسم عمومی مسیحی ــ که مهم‌ترین آنها مراسم تعمید بود ــ به‌راحتی از آن استفاده کرد. کلیسای اولیه معمولاً کسانی را که به مسیحیت می‌گرویدند در روز عید قیام تعمید می‌داد. متقاضیان تعمید در دورهٔ روزهٔ بزرگ[۴۳] بدین‌منظور تعلیم می‌دیدند و بدین‌ترتیب خود را برای این لحظهٔ مهم آماده می‌کردند، لحظه‌ای که در آن می‌بایست ایمان و تعهدشان را در حضور همگان اعلام می‌داشتند. ظاهراً اعتقادنامه در ابتدا اقرار ایمانی بود یکسان و همگانی برای نوایمانان، تا در چنین مناسبتهایی از آن استفاده شود.

مسیحیان غرب احتمالاً با اعتقادنامهٔ رسولان بهتر از هر اعتقادنامهٔ دیگری آشنایی دارند. این اعتقادنامه از سه قسمت تشکیل شده است و به ترتیب به خدا، عیسی مسیح، و روح‌القدس می‌پردازد. مطالبی نیز راجع به کلیسا، داوری، و قیامت در آن وجود دارد.

اعتقادنامهٔ نیقیه (یا، به بیان دقیق‌تر، اعتقادنامهٔ نیقیه ـ قسطنطنیه)، شکل طولانی‌تر اعتقادنامهٔ رسولان است و، علاوه بر بیانات مطرح‌شده در اعتقادنامهٔ رسولان، حاوی مطالبی است در مورد شخصیت مسیح و کار روح‌القدس. این اعتقادنامه، در پاسخ به مناقشات مربوط به مسئلهٔ الوهیت مسیح، سخت بر یگانگی مسیح با خدا تأکید می‌ورزد و در این مورد از اصطلاحات «خدا از خدا» و «هم‌ذات بودن مسیح با پدر» استفاده می‌کند.

تدوین اعتقادنامه در کلیسای اولیه عنصری مهم در جهت دست یافتن به اتفاق‌نظر بر سر مسائل اعتقادی بود. یکی از آموزه‌هایی که بخصوص در این دوران بسط و تکامل یافت و موضوع مناقشات فراوان قرار گرفت، آموزهٔ مربوط به شخصیت مسیح بود که اکنون بدان می‌پردازیم:

دو طبیعت عیسی مسیح

دو آموزه‌ای که می‌توان گفت دوران آبا در تکوین و شکل‌گیری آنها نقشی تعیین‌کننده داشت، به ترتیب عبارتند از آموزهٔ مربوط به شخصیت مسیح (مبحث الاهیاتی که، چنانکه پیش‌تر ملاحظه

43. Lent

شد، به «مسیح‌شناسی» موسوم است) و آموزهٔ مربوط به ماهیت الوهیت. این دو آموزه با هم پیوندی گسست‌ناپذیر دارند. کلیسای اولیه تا سال ۳۲۵ به این نتیجه رسیده بود که عیسی با خدا «از یک ذات»[۴۴] است (این اصطلاح را می‌توان به «هم‌ذات بودن» یا «یگانه بودن در وجود» نیز ترجمه کرد). این بیانیهٔ مسیح‌شناختی دو دلالت مهم داشت: نخست آنکه، اهمیت روحانی عیسی مسیح را به لحاظ عقلانی برای مسیحیان تبیین و تقویت کرد. و دوم اینکه، برداشتهای ساده‌انگارانه‌ای را که راجع به خدا وجود داشت سخت به مبارزه طلبید. اگر این واقعیت به‌راستی مورد تأکید قرار می‌گرفت که عیسی با خدا «هم‌ذات» است، می‌بایست کل آموزهٔ خدا را در پرتو این باور از نو ارزیابی می‌کرد. به همین جهت، تنها پس از حصول توافق بر سر مسائل مسیح‌شناختی است که شاهد آغاز تحولات تاریخی مربوط به آموزهٔ تثلیث هستیم. تأملات الاهیاتی پیرامون ذات خدا تنها زمانی به‌طور جدی آغاز می‌شد که مسئلهٔ الوهیت مسیح به عنوان نقطه آغازی قطعی مورد قبول و تأیید همگان قرار می‌گرفت.

باید توجه داشت که بحثهای مسیح‌شناختی که در کلیسای اولیه جریان داشت عمدتاً محدود به ناحیهٔ شرقی مدیترانه بود و به زبان یونانی؛ و غالباً در پرتو پیشفرضهای مکاتب مهم فلسفی یونان انجام می‌شد. پیامد عملی این امر آن است که اکثر اصطلاحات مهم مباحثات مسیح‌شناختی مربوط به کلیسای اولیه به زبان یونانی است، و غالباً از مدتها پیش در سنت فلسفی یونان از آنها استفاده می‌شده است.

ویژگیهای اصلی مسیح‌شناسی مربوط به دوران آبا را به‌تفصیل در صفحات ۳۶۱-۳۷۶ کتاب حاضر بررسی کرده‌ایم و خواننده می‌تواند به آن رجوع کند. فعلاً به ارائهٔ شمّه‌ای از مهم‌ترین بحثهای مسیح‌شناختی صورت‌گرفته در دوران آبا اکتفا می‌کنیم و بدین‌منظور از دو مکتب، دو بحث عمده، و دو شورای مهم نام خواهیم برد.

دو مکتب: مکتب اسکندریه بیشتر بر الوهیت مسیح تأکید داشت و این الوهیت را بر اساس «کلمه جسم گردید» تعبیر می‌کرد. آیه‌ای که در این زمینه بویژه مورد استناد این مکتب بود، انجیل یوحنا، آیهٔ ۱: ۱۴ بود که می‌گوید «کلمه جسم گردید و در میان ما ساکن شد.» همین تأکید بر مفهوم تجسم سبب شد که پیروان این مکتب برای عید کریسمس اهمیت خاصی قائل باشند. در مقابل، مکتب انطاکیه بیشتر بر جنبهٔ انسانی عیسی تأکید داشت و بر اهمیت او به عنوان الگویی اخلاقی اصرار می‌ورزید (نک: صص ۳۷۰-۳۷۲).

44. homoousios

دو بحث عمده: مناقشهٔ آریوسی مربوط به قرن چهارم را معمولاً یکی از مهم‌ترین مناقشات در سراسر تاریخ کلیسا می‌دانند. آریوس (حدود ۲۵۰-۳۳۶) می‌گفت القاب کتاب مقدسی در مورد مسیح که ظاهراً به برابر بودن او با خدا اشاره دارند، صرفاً القابی افتخاری‌اند و جنبهٔ تعارف دارند. مسیح مخلوقی بیش نیست، هرچند البته سرآمد مخلوقات است. این نظر آریوس، خشم آتاناسیوس را برانگیخت و باعث شد، در پاسخ، اعلام دارد که الوهیت مسیح برای درک مسیحی از نجات (شاخه‌ای از الاهیات که به نجات‌شناسی[۴۵] معروف است) فوق‌العاده حیاتی است. نظام الاهیاتی آریوس از نظر آتاناسیوس از حیث نجات‌شناختی کاملاً ناقص و ناکافی است، زیرا مسیحِ آریوس نمی‌تواند بشر سقوط کرده را نجات دهد. نگرش آریوسی (نهضتی که آریوس بانی آن بود) سرانجام بدعت شناخته شد و محکوم گردید. پس از این مناقشه، مناقشهٔ آپولیناریوسی درگرفت که چهرهٔ اصلی آن، آپولیناریوس اهل لاذقیه[۴۶] (حدود ۳۱۰-۳۹۰) بود. آپولیناریوس که از مخالفان سرسخت آریوس بود، اعلام داشت که نمی‌توان مسیح را انسانی کامل دانست زیرا به جای روح انسانی، لوگوس الاهی در او قرار داشت. درنتیجه، مسیح کاملاً انسان نبود. نویسندگانی چون گرگوریوس نازیانزوسی[۴۷] این موضع آپولیناریوس را سخت ناقص یافتند، زیرا تلویحاً بدان‌معنا بود که مسیح نمی‌تواند به‌طور کامل طبیعت انسان را نجات دهد. (نک: صص ۳۶۹-۳۷۰)

دو شورا: شورای نیقیه (۳۲۵) را قسطنطین، اولین امپراتور مسیحی، تشکیل داد تا به اختلافات مسیح‌شناختی که ثبات امپراتوری‌اش را بر هم می‌زد پایان دهد. این نخستین شورای بین‌کلیسایی بود (یعنی گردهمایی که در آن تمام اسقفان از سراسر جهان مسیحیت حضور داشتند و تصمیماتشان از سوی کلیساهای مختلف، معتبر و لازم‌الاجرا شناخته می‌شد). شورای نیقیه (مکانی که امروزه شهر ازنیک[۴۸] در ترکیه است)، با تصدیق این نکته که عیسی با پدر «هم‌ذات» یا «از ذاتی یگانه» است، به مناقشهٔ آریوسی خاتمه داد و موضع آریوس را مردود شناخت و سخت بر الوهیت مسیح تأکید کرد. و اما شورای خالکدون (۴۵۱)، که چهارمین شورای بین‌کلیسایی است، علاوه بر صحه گذاشتن بر تصمیمات نیقیه، در مقام پاسخگویی به مسائل تازه‌تری برآمد که، پس از نیقیه، در مورد موضوع انسانیت عیسی مطرح شده بود.

---

45. soteriology
46. Apollinarius of Laodicea
47. Gregory of Nazianzus
48. Iznik

آموزهٔ تثلیث

با پایان یافتن مناقشات مسیح‌شناختی کلیسای اولیه، پیامدهای تصمیماتی که در این ارتباط اتخاذ شده بود موضوع بحث و بررسی محافل الاهیاتی قرار گرفت. در این دوران خلاق و جالب از الاهیات مسیحی، آموزهٔ تثلیث به‌تدریج نشو و نما یافت. جان کلام این آموزه این است که الوهیت دارای سه شخص است: پدر، پسر، و روح‌القدس؛ نیز آنکه، این هر سه را باید در الوهیت و مقام و منزلت، یکسان و برابر دانست. برابر بودن پدر و پسر در خلال مباحثات مسیح‌شناختی که سرانجام به شورای نیقیه ختم شد محرز گردید. الوهیت روح‌القدس نیز پس از آن، و بویژه از طریق نوشته‌های آتاناسیوس و باسیلیوس اهل قیصریه[49]، به کرسی نشانده شد.

موضوع اصلی در مباحثات مربوط به تثلیث رفته‌رفته دیگر نه معتبر بودن مفهوم تثلیث، بلکه این موضوع بود که تثلیث را باید چگونه فهمید. به‌تدریج، دو دیدگاه کاملاً متمایز در این مورد عنوان شد. دیدگاه نخست مربوط به کلیسای شرق است و دیدگاه دوم مربوط به کلیسای غرب.

دیدگاه کلیسای شرق، که امروز نیز کماکان در کلیساهای یونانی و ارتدوکس روس مطرح است، بویژه از سوی سه نویسندهٔ مقیم ناحیه‌ای که اکنون در ترکیه واقع شده است عنوان گردید. باسیلیوس اهل قیصریه (حدود ۳۳۰-۳۷۹)، گرگوریوس نازیانزوسی (۳۲۹-۳۸۹)، و گرگوریوس نوسایی[50] (حدود ۳۳۰-۳۹۵)، که به آبای کاپادوکیا شهرت دارند، انحای مختلفی را که پدر، پسر، و روح‌القدس تجربه می‌شوند مورد بررسی قرار دادند و، بدین‌ترتیب، تأملات خود را پیرامون تثلیث آغاز کردند. و اما کلیسای غرب ــ که منادی اصلی آن آوگوستینوس بود ــ در بررسی موضوع تثلیث کار را با یگانگی خدا آغاز کرد و آنگاه به بررسی دلالتهایی پرداخت که محبت خدا برای درک ما از ماهیت الوهیت دارد. این دو دیدگاه را در جای خود به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۳۳۲-۳۳۷).

آموزهٔ تثلیث یکی از معدود آموزه‌هایی بود که کلیساهای شرق و غرب هر دو بدان توجه داشتند. اکنون می‌خواهیم به دو مبحث الاهیاتی بپردازیم که تنها در کلیسای غرب مطرح شد، و در هر دو مورد نیز چهرهٔ اصلی کسی جز آوگوستینوس نیست.

49. Basil of Caesarea 50. Gregory of Nyssa

آموزهٔ کلیسا

در کلیسای غرب بر سر موضوع قدوسیت کلیسا مناقشه‌ای مهم درگرفت. دوناتیان مسیحیانی بودند اهل افریقا، و مقرشان جایی بود که کشور الجزایر فعلی است. این افراد از نفوذ روزافزون کلیسای روم در شمال افریقا به‌ستوه آمده بودند. آنان عقیده داشتند که کلیسا جماعتی است از مقدسان، و گنهکاران را در آن جایی نیست. این موضوع بویژه هنگامی اهمیت یافت که مسیحیان در سال ۳۰۳ از سوی دیوکلتیانوس، امپراتور روم، سخت مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. این جفاها تا هنگام توبهٔ قسطنطین در سال ۳۱۳ ادامه یافت و، طی آن، داشتن کتاب مقدس غیرقانونی اعلام شد. درنتیجه، برخی از مسیحیان کتاب مقدس‌های خود را تحویل مقامات دادند. این عده بی‌درنگ از سوی دیگر مسیحیانی که زیر فشار این آزارها سر فرود نیاورده و تسلیم نشده بودند، به شدیدترین وجه محکوم گردیدند. پس از پایان دوران آزار، بسیاری از این خائنان[51] (به‌معنای «تسلیم‌کننده»، که در اصل به‌معنای کسانی است که [کتب مقدسه خود را] تسلیم کردند) دوباره به جرگهٔ کلیسا پیوستند. اما دوناتیان خواستار اخراج آنها شدند.

آوگوستینوس با رد موضع دوناتیان، اعلام داشت که کلیسا باید بداند که «بدنی مخلوط»[52] است مُرکب از مقدسان و گنهکاران، و باید نیز چنین بماند و از وجین‌کردن و دور انداختن کسانی که به علت آزار، یا به هر دلیل دیگر، دچار لغزش شده‌اند پرهیز کند. اعتبار خدمت و موعظهٔ کلیسا نه در گرو قدوسیت خادمان آن، بلکه به سبب شخص عیسی مسیح است. ناشایست بودن خادم از اعتبار آیینهای کلیسایی چیزی کم نمی‌کند. این نظر آوگوستینوس که به‌سرعت به صورت دیدگاه معیار در کلیسا درآمد، بر تفکر مسیحی پیرامون ماهیت کلیسا و خادمان آن تأثیری شگرف داشته است.

مناقشهٔ دوناتیان، که بعداً آن را به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد، نخستین مناقشهٔ مربوط به آموزهٔ کلیسا (که اصطلاحاً کلیساشناسی نامیده می‌شود) و دیگر مسائل مربوط به آن (نظیر نحوهٔ عملکرد آیینهای کلیسایی) بود. بسیاری از مسائلی که در نتیجهٔ این مناقشه پیش کشیده شد، بعدها در دوران اصلاح دینی نیز مجدداً سر برکرد، دورانی که طی آن مسائل کلیساشناختی دوباره باب روز شد (نک: صص ۵۲۰-۵۲۹). همین موضوع در مورد آموزهٔ فیض نیز صادق است که اکنون بدان می‌پردازیم.

---

51. Traditores   52. corpus permixtum

آموزهٔ فیض

آموزهٔ فیض در تحولات الاهیاتی مربوط به کلیسای شرق یونانی‌زبان چندان اهمیت نداشت. منتها در دههٔ دوم قرن پنجم، مناقشه‌ای شدید بر سر این موضوع درگرفت. پلاگیوس، راهب عزلت‌جوی انگلیسی که مقیم رم بود، با شدت تمام بر این نکته تأکید داشت که انسان باید به لحاظ اخلاقی مسئولیت‌پذیر باشد. او که از هرزگی اخلاقی در کلیسای روم به تنگ آمده بود، اعلام داشت که انسان باید در سایهٔ احکام عهد عتیق و الگوی مسیح، مدام در پی تزکیهٔ نفس و بهبود وضع روحانی خویش باشد. و اما مخالفان وی، که آوگوستینوس مهم‌ترین آنها بود، از آراء پلاگیوس چنین استنباط کردند که او منکر نقش فیض الاهی در آغاز یا تداوم زندگی مسیحی است. دیدگاه پلاگیوسی به آیین خودبسندگی انسان معروف شد و در همه‌جا پیچید که پلاگیوسیان معتقدند انسان به‌تنهایی قادر به نجات خویش است و ابتکار عمل را در این زمینه به دست دارد.

آوگوستینوس سخت با تفکر پلاگیوسی از در مخالفت درآمد و بر تقدم فیض خدا در تک‌تک مراحل زندگی مسیحی از آغاز تا پایان تأکید ورزید. آوگوستینوس اعلام داشت که بشر از آزادی لازم برای برداشتن قدمهای نخست به سمت نجات برخوردار نیست. انسان نه‌تنها از «ارادهٔ آزاد» برخوردار نیست، بلکه دارای اراده‌ای است آلوده و ملوث به گناه و، از این رو، پیوسته به گناه و دوری جستن از خدا تمایل دارد. تنها فیض خدا قادر است این گرایش انسان به سمت گناه را خنثی سازد. آوگوستینوس چنان با شور و حرارت از مفهوم فیض دفاع کرد که بعدها به «فقیه فیض»[۵۳] معروف شد.

یکی از مضامین اصلی اندیشهٔ آوگوستینوس عبارت است از سقوط طبیعت انسان. آوگوستینوس تصویر «سقوط» را از باب سوم پیدایش می‌گیرد که، به موجب آن، طبیعت انسان از آن وضع مطلوب اولیه «سقوط» کرده است. به همین جهت، وضعیت کنونی انسان آنی نیست که خدا می‌خواست. نظام خلقت دیگر مستقیماً با آن «نیکویی» که در آغاز داشت مطابقت ندارد، زیرا که سقوط کرده و لغزش خورده است. طبیعت انسان دچار فساد و تباهی گشته، اما این امر قابل‌درمان است ــ چنانکه آموزه‌های نجات و پارساشمردگی نشان می‌دهند. تصویر «سقوط» بازگوکنندهٔ این واقعیت است که نظام خلقت اکنون در قیاس با آنچه خدا برای آن در نظر داشت، در مرتبهٔ نازل‌تری قرار دارد.

آوگوستینوس از اینجا چنین نتیجه می‌گیرد که اکنون تمام ابنای بشر از همان بدو تولد به گناه

---

53. doctor gratiae

آلوده‌اند. بر خلاف اکثر فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست قرن بیستم (نظیر مارتین هایدگر) که معتقدند وضعیت «سقوط»[۵۴] چیزی است که خود انسان انتخاب می‌کند (و نه چیزی که برایش انتخاب شود)، آوگوستینوس گناه را جزو ذات بشر می‌داند. گناه نه پدیده‌ای اختیاری، بلکه جزء لاینفک موجودیت ماست. این طرز نگرش آوگوستینوس، که در آموزهٔ گناه اولیهٔ وی با قدرت بیشتری بیان شده است، در ارتباط با آموزه‌های گناه و نجات که او مطرح کرد، بی‌اندازه دارای اهمیت است. از آنجا که همه گناه کرده‌اند، همه نیز محتاج نجاتند؛ و از آنجا که همه از جلال خدا قاصر آمده‌اند، همه باید نجات یابند.

به اعتقاد آوگوستینوس، انسان به‌تنهایی و با تکیه بر تواناییهای خود هیچ‌گاه قادر نیست با خدا ارتباط برقرار کند. هیچ‌یک از اعمال انسان برای درهم شکستن قدرت گناه کافی نیست. برای روشن شدن بحث، مثالی می‌آوریم که آوگوستینوس این اقبال را داشت که هیچ‌گاه با آن روبه‌رو نشود: وضعیت انسان مانند وضع معتادی است که می‌کوشد از قید هروئین یا دیگر مواد مخدر آزاد شود. وضعیت او غیرممکن است از درون عوض شود. اگر بناست تغییری در وضع انسان پدید آید، این تغییر باید از خارج برسد. به همین جهت، آوگوستینوس معتقد است که خدا در معضل انسان مداخله می‌کند. البته مجبور نبود چنین کند، اما به سبب محبتی که نسبت به بشر سقوط‌کرده داشت، در شخص عیسی مسیح وارد وضعیت انسان شد تا او را از این وضعیت نجات دهد.

آوگوستینوس، «فیض» را هدیهٔ رایگان خدا می‌دانست که شامل حال انسان می‌شود بدون آنکه انسان شایستگی یا استحقاق آن را داشته باشد. خدا به‌واسطهٔ این فیض، داوطلبانه زنجیر گناه را که انسان را به بند کشیده است پاره می‌کند. نجات تنها به صورت هدیه‌ای رایگان امکانپذیر است. چیزی نیست که خود قادر به انجام آن باشیم، بلکه کاری است که باید در حق ما انجام شود. بدین‌ترتیب، آوگوستینوس تأکید دارد که منشاء نجات، خارج از انسان، و در خود خداست. خداست که ابتکار عمل را در فرایند نجات در دست دارد، نه انسان.

و اما پلاگیوس قضیه را طور دیگری می‌دید. او منشاء نجات را در خود انسان می‌دانست و می‌گفت ابنای بشر این قابلیت را دارند که اسباب نجات خود را فراهم آورند. اسیر گناه نیستند، بلکه این توانایی را دارند که هرآنچه برای نجاتشان لازم است انجام دهند. نجات چیزی است که در نتیجهٔ انجام دادن اعمال صالح به‌دست می‌آید، زیرا انجام دادن این‌گونه اعمال باعث می‌شود خدا دِین یا وظیفه‌ای در قبال انسان داشته باشد. پلاگیوس نقش فیض را حاشیه‌ای می‌دانـد و

54. Verfallenheit

می‌گوید فیض صرفاً مطالباتی است که خدا از انسان دارد تا، با عمل به آن، اسباب نجات خود را فراهم سازد ــ نظیر عمل به ده فرمان یا پیروی از الگوی اخلاقی مسیح. دیدگاه پلاگیوس را می‌توان در قالب عبارت «نجات بر پایهٔ استحقاق» خلاصه کرد و دیدگاه آوگوستینوس را به صورت «نجات بر پایهٔ فیض».

ناگفته پیداست که هر یک از این دو دیدگاه الاهیاتی درکی کاملاً متفاوت در مورد طبیعت انسان دارند. طبیعت بشر از نظر آوگوستینوس ضعیف، درمانده، و سقوط کرده است؛ حال آنکه، پلاگیوس آن را خودسالار و خودبسنده می‌داند. به اعتقاد آوگوستینوس، انسان برای نجات خود باید به خدا چشم بدوزد، اما، از نظر پلاگیوس، خدا فقط راه نجات را به انسان می‌نمایاند و می‌گوید برای نجات چه باید بکند، و مابقی را به عهدهٔ خود انسان می‌گذارد تا به‌تنهایی شرایط نجات را برآورده سازد. نجات از نظر آوگوستینوس هدیه‌ای است که در اختیار انسان قرار می‌گیرد بدون آنکه استحقاق دریافت آن را داشته باشد؛ حال آنکه، به عقیدهٔ پلاگیوس، نجات پاداشی است بحق که در ازای نیکویی انسان به او داده می‌شود.

در اینجا باید در مورد یکی دیگر از جنبه‌های درک آوگوستینوس از فیض نیز چند کلمه‌ای اضافه کنیم. از آنجا که انسانها قادر به نجات خویشتن نیستند، و از آنجا که خدا هدیهٔ فیض را در اختیار برخی (ولی نه همه) قرار می‌دهد، این نتیجه حاصل می‌شود که خدا کسانی را که نجات خواهند یافت «از پیش برگزیده است». آوگوستینوس با پرداختن و بسط دادنِ اشارات جسته گریخته‌ای که در این خصوص در عهد جدید یافت می‌شود، آموزه‌ای در خصوص «جبر» یا «تقدیر»[55] تدوین کرد. منظور، تصمیمِ آغازین و ازلی خداست مبنی بر اینکه برخی را نجات دهد و برخی دیگر را خیر. همین جنبه از اندیشهٔ آوگوستینوس بود که در نظر بسیاری از همعصرانش و نیز کسانی که پس از او آمدند، غیرقابل قبول می‌نمود. لازم به گفتن نیست که ایدهٔ «تقدیر» هیچ معادل مستقیمی در تفکر پلاگیوسی ندارد.

شورای کارتاژ (۴۱۸) در مورد عقاید آوگوستینوس پیرامون فیض و گناه به قضاوت نشست و، در نهایت، آراء پلاگیوس را به شدیدترین وجه محکوم شناخت. با این حال، بدعت پلاگیوسی به اَشکال مختلف تا مدتها همچنان جنجال آفرید. با پایان یافتن دوران آبا و سایه افکندن قرون تاریک[56] بر غرب اروپا، مسائل بسیاری همچنان لاینحل باقی ماند. اما این مسائل در قرون وسطا و مخصوصاً در دوران اصلاح دینی مجدداً سر برکرد و پاسخ طلبید (نک: صص ۴۷۹-۴۹۹).

---

55. predestination 56. Dark Ages

سؤالات فصل اول

۱. شهرها یا مناطق زیر را از روی نقشه نشان دهید: اسکندریه؛ انطاکیه؛ کاپادوکیا؛ قسطنطنیه؛ هیپو؛ اورشلیم؛ رم.

۲. اکنون روی همان نقشه، خطی را که منطقهٔ لاتین‌زبان را از بخش یونانی جدا می‌کند مشخص کنید. لاتین زبان اصلی قسمت غربی این خط، و یونانی زبان اصلی قسمت شرقی بود. زبان عمدهٔ هر یک از شهرهایی را که در سؤال اول از آنها اسم برده شد مشخص کنید.

۳. هر یک از نویسندگان زیر به چه زبانی می‌نگاشتند: آتاناسیوس، آوگوستینوس اهل هیپو، اوریگنس، ترتولیانوس.

۴. مهم‌ترین نهضتها در دوران آبای کلیسا عبارتند از: نهضت آریوسی، دوناتیسم، آیین گنوسی، و آیین پلاگیوسی؛ بگویید مناقشات مربوط به هر یک از این نهضتها با کدام‌یک از الاهی‌دانان زیر مرتبط است: آتاناسیوس، آوگوستینوس اهل هیپو، ایرنایوس اهل لیون. (توجه داشته باشید که یکی از این الاهی‌دانان با بیش از یک مناقشه سر و کار داشته است.)

۵. چرا محافل مسیحی در این دوران اولیه چندان علاقه‌ای به بررسی آموزهٔ کلیسا نشان ندادند؟

فصل دوم

قرون وسطا و رنسانس (۱۰۵۰-۱۵۰۰)

وقایع دوران آبای کلیسا بیشتر مربوط به منطقهٔ مدیترانه بود و حول مراکز قدرتی چون رم و قسطنطنیه دور می‌زد. با یورش مهاجمانی از سرزمینهای شمال و سقوط روم، بخش غربی منطقهٔ دنیای مدیترانه یکباره دچار آشوب و هرج‌ومرج شد و بی‌ثباتی بر همه‌جا حاکم گشت. مورخان هنوز هم از دوران مابین سقوط روم تا حدود سال ۱۰۰۰ میلادی به عنوان «قرون تاریکی» یا «قرون جهل» یاد می‌کنند و، بدین‌ترتیب، افول فرهنگ و دانش را در این قرونِ عدم ثبات و امنیت یادآور می‌شوند. گرچه بحثهای الاهیاتی در این دوران کماکان ادامه داشت، بیشتر در فضایی مطرح می‌شد که هدف اصلی در آن همانا بقا و ادامهٔ حیات کلیسا بود. تودهٔ عوام چندان علاقه‌ای به این‌گونه مباحثات الاهیاتی نشان نمی‌دادند. به همین ترتیب، بخش شرقی دنیای مدیترانه نیز با گسترش اسلام در این منطقه دچار بی‌ثباتی شد؛ و اگرچه مسیحیت هیچ‌گاه به طور کامل از بین نرفت، دیری نگذشت که خود را در اقلیت یافت.

در این دوران از تاریخ اروپا، اروپای غربی به جای دنیای مدیترانه مرکز اندیشهٔ الاهیات مسیحی شد. روم در سال ۴۱۰ سرانجام به دست آلاریک[1] فتح شد ــ واقعه‌ای که آن را سرآغاز دوران جهل در اروپای غربی می‌دانند. گسترش اسلام در منطقهٔ مدیترانه در قرن هفتم، به بی‌ثباتی سیاسی و بروز تغییرات ساختاری بیشتر در این ناحیه انجامید. هنگامی که در قرن یازدهم ثبات و آرامش تااندازه‌ای به این منطقه بازگشت، شاهد آنیم که امپراتوری سابق روم جای خود را به سه قدرت جدید داده است:

---

1. Alaric

۱. امپراتوری بیزانس، که مرکز آن شهر قسطنطنیه (استانبول در ترکیه امروزی) بود. مسیحیتی که در این منطقه رواج داشت بر زبان یونانی مبتنی بود و عمیقاً در نوشته‌های اندیشه‌مندان دوران آبا در منطقهٔ شرق مدیترانه، نظیر آتاناسیوس، آبای کاپادوکیا، و یوحنای دمشقی[۲]، ریشه داشت. الاهیات بیزانسی به‌اختصار در صفحات ۵۹-۶۲ بررسی شده است.

۲. اروپای غربی، بویژه مناطقی چون فرانسه، آلمان، فروبومان[۳]، و شمال ایتالیا. مسیحیت رایج در این مناطق حول شهر رم و اسقف آن، که پاپ خوانده می‌شد، دور می‌زد. (البته در دوران موسوم به شقاق کبیر[۴] اغتشاشاتی پدید آمد، بدین‌ترتیب که مسند پاپ دو رقیب داشت: یکی از رقبا از رم مدعی این منصب بود و دیگری از آوینیون[۵] (شهری در جنوب فرانسه). الاهیات در اینجا بیشتر در کلیساهای بزرگ جامع و در حوزه‌های دانشگاهی پاریس و دیگر جاها متمرکز بود و عمدتاً مبتنی بر آثار آوگوستینوس، آمبروسیوس و هیلاریوس اهل پواتیه[۶] که به لاتین می‌نگاشتند.

۳. منطقهٔ تحت حکومت خلفای اسلامی، که بیشتر مناطق واقع در شرقی‌ترین و جنوبی‌ترین بخش ناحیهٔ مدیترانه را شامل می‌شد. گسترش اسلام در این مناطق همچنان ادامه یافت و با سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳، اکثر اروپا سخت به وحشت افتاد. اسلام تا پایان قرن نوزدهم در دو منطقه از قارهٔ اروپا حضوری گسترده و انکارناپذیر داشت: یکی در اسپانیا و دیگری در منطقهٔ بالکان. پیشروی مسلمانان سرانجام با شکست مورها در اسپانیا در دهه‌های پایانی قرن پانزدهم، و شکست قشون اسلام در خارج از شهر وین به سال ۱۵۲۳، مهار شد.

در این دوران واقعه‌ای رخ داد که برای تاریخ کلیسا اهمیتی بنیادین دارد: در خلال قرون نهم و دهم، بنا به دلایل مختلف، رابطه بین کلیسای شرق، که مرکز آن قسطنطنیه بود، و کلیسای غرب، به مرکزیت رم، به‌سرعت تیره شد. اختلاف‌نظر بر سر گنجاندن بند موسوم به فیلیوک[۷] در اعتقادنامهٔ نیقیه (نک: صص ۳۴۵-۳۴۹) در دامن زدن به اختلافات بین این دو کلیسا نقشی عمده داشت. البته در این مورد عوامل دیگری نیز دخیل بود که از آن جمله می‌توان به رقابت سیاسی بین رم لاتین‌زبان و قسطنطنیهٔ یونانی‌زبان، و نیز به پاپ رم اشاره کرد که هر روز بیش از پیش مدعی اقتدار در جهان مسیحیت می‌شد. تاریخ جدایی نهایی بین غرب کاتولیک و شرق ارتدوکس را معمولاً سال ۱۰۵۴ می‌دانند، هرچند این تاریخ قدری دلبخواهی است.

یکی از نتایج مهم این جدایی این بود که گفت‌وگوهای الاهیاتی بین شرق و غرب به حداقل

---

2. John of Damascus

۳. Low Countries، ناحیه‌ای در شمال غربی اروپا، مشتمل بر هلند، بلژیک، و لوکزامبورگ کنونی.—م.

4. Great Schism 5. Avignon 6. Hilary of Poitiers 7. filioque

رسید. اگرچه الاهی‌دانانی از غرب نظیر توماس آکویناس آزادانه از آثار آبای یونانی اقتباس کردند، این‌گونه آثار اغلب متعلق به دوران قبل از شقاق کلیسا بود. آثار بعدی الاهی‌دانان ارتدوکس، نظیر نوشته‌های نویسندهٔ معروف گرگوریوس پالاماس[8]، چندان مورد توجه محافل الاهیاتی کلیسای غرب واقع نشد. تنها در قرن بیستم است که به‌راستی می‌توان گفت الاهیات غرب به کشف دوبارهٔ گنجینهٔ غنی سنت ارتدوکس همت گمارده است.

بحث ما در فصل حاضر بیشتر به الاهیات اروپای غربی مربوط می‌شود، زیرا بر اندیشهٔ مسیحی نوین تأثیری عمیق داشته است. اصطلاح «الاهیات قرون وسطا» را اغلب در اشاره به الاهیات غربی رایج در این دوران به‌کار می‌برند، و اصطلاح «الاهیات بیزانسی» را در توصیف نظام الاهیاتی که تقریباً مقارن همین ایام، تا پیش از سقوط قسطنطنیه در ۱۴۵۳، بر کلیسای شرق حاکم بود. در خلال این دوره از تاریخ اروپای غربی، مرکزیت الاهیات مسیحی به‌تدریج به سمت شمال حرکت کرد و به نواحی مرکزی فرانسه و آلمان انتقال یافت. اگرچه رم کماکان کانون قدرت در دنیای مسیحی آن منطقه به‌شمار می‌رفت، رفته‌رفته شاهد آنیم که صومعه‌هایی در فرانسه نظیر شارتر[9] رنس[10]، و بک[11] به عنوان کانون اندیشهٔ مسیحی مطرح می‌شوند. با تأسیس دانشگاههای مختلف در قرون وسطا، الاهیات به‌سرعت به صورت یکی از رشته‌های مهم آکادمیک درآمد، به‌طوری که دانشگاههای قرون وسطا معمولاً از چهار دانشکده تشکیل می‌شد: دانشکدهٔ نازل‌ترِ هنر، و سه دانشکدهٔ عالی الاهیات، طب، و حقوق.

شرح برخی اصطلاحات

همگان از دشواری ارائهٔ تعریفی روشن درخصوص ادوار تاریخی آگاهند. مشکل تااندازه‌ای ناشی از عدم اتفاق‌نظر در این باره است که کدام ویژگیها باید در تعریف دوره‌ای خاص گنجانده شود. این امر بویژه در مورد قرون وسطا، رنسانس، و دوران نوین صادق است. تعریف برخی از نهضتهای فکری این دوره‌ها نیز با مشکلاتی همراه است ــ مطلبی که مخصوصاً در مورد اومانیسم[12] صحت دارد.

در دوره‌ای که موضوع بحث فصل حاضر است، شاهد ظهور دو جنبش فکری فوق‌العاده مهم در تاریخ اندیشهٔ بشر هستیم: یکی مکتب مدرسی یا اسکولاستیسیسم[13] و دیگری اومانیسم یا

---

8. Gregory Palamas 9. Chartres 10. Reims 11. Bec 12. humanism
13. scholasticism

مکتب اصالت انسان. مکتب مدرسی و اومانیسم از سال ۱۳۰۰ تا ۱۵۰۰ بر دنیای اندیشه ــ از جمله دنیای الاهیات ــ حاکم بودند. در مورد تفکر مدرسی، گرچه می‌توان گفت که تا سال ۱۵۰۰ رمق چندانی از آن باقی نبود، کماکان بر بسیاری از دانشگاههای اروپا نظیر دانشگاه پاریس تأثیری عمیق داشت. برای درک سیر تحول الاهیات مسیحی در این دوران، یا پی بردن به فشارهای مذهبی/عقلانی که سرانجام به ظهور نهضت اصلاح دینی انجامید، لازم است لااقل تا اندازه‌ای در مورد ماهیت این دو جنبش فکری آگاهی داشته باشیم. این دو جنبش به هم مربوطند، بدین‌معنا که جنبش دوم به اعتقاد بسیاری در پاسخ به فقر فرهنگی و موشکافیهای الاهیاتی بی‌مورد جنبش نخست پدید آمد. در زیر کوشیده‌ایم برخی از اصطلاحات به‌کاررفته در نوشته‌های متعلق به این دوران مهم از الاهیات مسیحی را شرح دهیم.

قرون وسطا

اصطلاح قرون وسطا را نویسندگان دوران رنسانس ابداع کردند، و ظاهراً در اواخر قرن شانزدهم رواج همگانی یافت. نویسندگان دورهٔ رنسانس سخت می‌کوشیدند قرون مابین عظمت دوران باستان تا زمان خود را بی‌اعتبار جلوه دهند. به همین جهت، در اشاره به مرحله‌ای ملال‌آور و راکد مابین دو دوران مهم و خلاق، اصطلاح قرون وسطا را ابداع کردند. صفت قرون وسطایی[۱۴] نیز توصیف‌کنندهٔ هر آن‌چیزی است که مربوط یا منسوب به قرون وسطاست. اصطلاح «الاهیات قرون وسطا» را که اکنون کاربرد همگانی یافته است، می‌توان چنین تعریف کرد: نظام الاهیاتی که از پایان قرون جهل تا قرن شانزدهم در اروپای غربی رایج بود. بااین حال، باید توجه داشت که این اصطلاح چندان دقیق نیست، در مورد آن اختلاف‌نظر وجود دارد، و آن را به انواع و اقسام مختلف تعبیر کرده‌اند.

با پایان یافتن قرون به اصطلاح تاریکی در اروپای غربی و طلوع قرون وسطا، عرصه برای احیای فرهنگ و دانش در تمام زمینه‌ها هموار شد. بازگشت ثبات سیاسی به فرانسه در اواخر قرن یازدهم سبب شد دانشگاه پاریس مجدداً فعالیت خود را از سر گیرد، و طولی نکشید که این دانشگاه به مرکز اندیشه در اروپا تبدیل شد. «مدارس» الاهیاتی چندی در سمت چپ کرانه رود سِن و بر ایل دو لا سیته[۱۵]، در سایهٔ کلیسای جامع نوساز نوتردام پاریس، تأسیس شد.

یکی از این مدارس، کالج سوربون بود که درنهایت به چنان شهرتی دست یافت که سوربون نام اختصاری دانشگاه پاریس شد. پاریس حتی در قرن شانزدهم از مراکز عمدهٔ الاهیات و فلسفه

---

14. medieval 15. Ile de la Cite

به‌شمار می‌رفت، و از بین کسانی که در این مکان دانش آموختند می‌توان به افراد برجسته‌ای چون اراسموس اهل روتردام[16] و ژان کالون اشاره کرد. اندکی بعد مراکز دیگری نیز در دیگر مناطق اروپا برپا شد و مطالعهٔ الاهیات به شیوه‌ای جدید آغاز گشت، و این همه به تحکیم و غنای جنبه‌های فکری، حقوقی، و معنوی حیات کلیسا کمک کرد.

دوران اولیهٔ قرون وسطا به‌شدت تحت‌الشعاع تحولات فرانسه بود. نویسندگان و متفکران مسیحی برجسته‌ای از دامان صومعه‌های این کشور برخاستند که از بین آنها می‌توان به لانفرانک[17] (حدود ۱۰۱۰–۱۰۸۹) و انسلم[18] (حدود ۱۰۳۳–۱۱۰۹) اشاره کرد که هر دو از صومعهٔ بِک در نورماندی بودند. دانشگاه پاریس خیلی زود به یکی از مهم‌ترین مراکز بحثهای الاهیاتی تبدیل شد و اندیشه‌مندانی چون پیر آبلار[19] (۱۰۷۹–۱۱۴۲)، آلبرتوس کبیر[20] (حدود ۱۲۰۰–۱۲۸۰)، توماس آکویناس (حدود ۱۲۲۵–۱۲۷۴) و بوناونتوره[21] (حدود ۱۲۱۷–۱۲۷۴) از بطن آن برخاستند. در قرون چهادهم و پانزدهم شاهد گسترش چشمگیر دانشگاهها در اروپای غربی و تأسیس دانشگاههایی مهم در آلمان و دیگر مناطق هستیم.

یکی دیگر از دلایل علاقهٔ تازه‌ای که در قرون وسطا نسبت به مسائل الاهیاتی پدید آمد، باز به پاریس برمی‌گردد. کوتاه زمانی پیش از سال ۱۱۴۰، پتروس لومباردوس[22] به تدریس در دانشگاه پاریس مشغول شد. یکی از مهم‌ترین اهداف او این بود که دانشجویانش را وادارد با مسائل حاد الاهیاتی دست و پنجه نرم کنند. کمک او در این زمینه، تألیف کتابی دانشگاهی بود که احتمالاً یکی از ملال‌آورترین کتبی است که تابه‌حال نگاشته شده است.

این کتاب که چهار کتابِ جملات[23] نام دارد، حاوی نقل‌قول‌هایی است از کتاب مقدس و نوشته‌های آبای کلیسا که بر حسب موضوع طبقه‌بندی شده است. آنچه پتروس از دانشجویان خود می‌خواست خیلی ساده بود: «از این نقل‌قول‌ها سر درآورید.» این کتاب در بسط دادن میراث آوگوستینوسی بسیار مؤثر واقع شد، زیرا دانشجویان را وامی‌داشت با عقاید آوگوستینوس دست و پنجه نرم کنند و برای متون بظاهر ضد و نقیض، توجیه الاهیاتی مناسبی بیابند (نک: ص ۱۵۷).

برخی نویسندگان کوشیدند از انتشار این کتاب جلوگیری کنند، زیرا می‌گفتند بعضاً حاوی بیانات غیرمحتاطانه‌ای است (نظیر این ایده که مسیح به صورت یک شخص وجود نداشت ــ ایده‌ای که به نیهیلیسم مسیح‌شناختی معروف گشت). اما این اثر تا سال ۱۲۱۵ به عنوان

16. Erasmus of Rotterdam 17. Lanfranc 18. Anselm 19. Abélard
20. Albert the Great 21. Bonaventure 22. Peter Lombard
23. *Sententiarum libri quattuor*

مهم‌ترین کتاب دانشگاهی زمان خود اسم و رسمی یافته بود و تمام دانشجویان الاهیات موظف بودند در مورد کتاب لومباردوس اظهارنظر کنند. نوشته‌هایی که در نتیجهٔ این‌گونه اظهارنظرها پدید آمد (و به تفسیراتی پیرامون جملات شهرت یافت)، به صورت یکی از مهم‌ترین انواع ادبی قرون وسطا درآمد. از جمله نمونه‌های بارز چنین تفسیراتی می‌توان به آنچه توماس آکویناس، بوناونتوره، و دانز اسکوتس[۲۴] در این زمینه نگاشتند اشاره کرد.

دوران رنسانس

اصطلاح فرانسوی رنسانس را امروز همگان در اشاره به شکوفایی ادبی و هنری در ایتالیای قرون چهاردهم و پانزدهم به‌کار می‌برند. فردی به نام پائولو جوویو[۲۵] در سال ۱۵۴۶ در توصیف قرن چهاردهم چنین گفت: «قرنی فرخنده که در آن متون لاتین از نو تولد یافت (*renatae*).» و بدین‌ترتیب، زمینه را برای این نامگذاری مهیا ساخت. برخی از مورخان، بویژه یاکوب بورکهارت[۲۶]، اعلام داشتند که رنسانس باعث زایش عصر نوین شد. به اعتقاد بورکهارت، در این دوران بود که ابنای بشر برای نخستین بار خود را به صورت فرد[۲۷] تعریف کردند. البته تعریف بیش از حد فردگرایانه‌ای که بورکهارت از رنسانس ارائه می‌دهد از بسیاری جهات سؤال‌برانگیز است. اما لااقل در یک مورد کاملاً حق با اوست و آن اینکه، چیزی جدید و هیجان‌انگیز در ایتالیای دوران رنسانس اتفاق افتاد؛ چیزی که تا نسلها ذهن اندیشه‌مندان و متفکران را سخت شیفتهٔ خود ساخت.

دقیقاً نمی‌دانیم چرا ایتالیا مهد این حرکت جدید و روشنگر در تاریخ تفکر شد. ظاهراً چند عامل در این زمینه دخیل بوده است:

۱. الاهیات مدرسی، این مهم‌ترین نظام فکری در قرون وسطا، هیچ‌گاه در ایتالیا اعتبار و نفوذ چندانی به‌دست نیاورد. اگرچه الاهی‌دانان زیادی از ایتالیا برخاستند و برخی از آنها نظیر توماس آکویناس و گرگوریوس اهل ریمینی[۲۸] شهرت زیادی کسب کردند، این افراد بیشتر در اروپای شمالی زندگی می‌کردند و فعالیت داشتند. به همین جهت ایتالیا در قرن چهاردهم دچار خلاء فکری بود. خلاء هم باید پر شود، و این خلاءِ بخصوص را اومانیسم رنسانس پر کرد.

۲. نشانه‌های محسوس عظمت دوران باستان در سراسر سرزمین ایتالیا وجود داشت. ویرانه‌های بناهای روم باستان جای جای این سرزمین پراکنده بود و ظاهراً سبب شد در دوران

---

24. Duns Scotus 25. Paolo Giovio 26. Jacob Burckhardt 27. individual
28. Gregory of Rimini

رنسانس مردم به تمدن روم باستان علاقه‌مند شوند. این آثار تاریخی که یادآور عظمت گذشته بود، اندیشه‌مندان را واداشت تا در شرایطی که فقر فرهنگی بیداد می‌کرد، درصدد احیای فرهنگ پویای روم باستان برآیند.

۳. با فروپاشی امپراتوری بیزانس و سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳، متفکران یونانی‌زبان دسته‌جمعی به غرب گریختند. ایتالیا، به دلیل نزدیکی با قسطنطنیه، تعداد زیادی از این فرهیختگان مهاجر را به خود جذب کرد، و نتیجه آنکه، بسیاری از متفکران یونانی‌زبان در شهرهای ایتالیا رحل اقامت افکندند. به همین جهت، تجدید حیات زبان یونانی امری اجتناب‌ناپذیر بود و، به تبع آن، نسبت به یونان باستان نیز شور و علاقه‌ای نو پدیدار گشت.

چنانکه دیدیم، یکی از عناصر اصلی در جهان‌بینی رنسانس ایتالیا، بازگشت به عظمت فرهنگی دوران باستان، و کم‌اهمیت جلوه دادن دستاوردهای فکری قرون وسطا بود. نویسندگان دوران رنسانس برای آنچه در قرون وسطا صورت گرفته بود ارزش چندانی قائل نبودند و دستاوردهای دوران کلاسیک را به‌مراتب برتر از آن می‌دانستند. و این امر نه‌تنها در مورد فرهنگ، بلکه در خصوص الاهیات نیز صدق می‌کرد. به اعتقاد نویسندگان رنسانس، آثار دوران باستان، هم از نظر محتوا و هم از حیث سبک نگارش، بر متون الاهیاتی قرون وسطا ارجحیت داشت. درواقع رنسانس را می‌توان تا حدی واکنشی دانست در قبال آن نوع نگرشی که به‌طور روزافزون با دانشکده‌های هنر و الاهیات دانشگاههای اروپای شمالی عجین دانسته می‌شد. نویسندگان دوران رنسانس که از زبان دشوار و بحثهای فنی و گیج‌کنندهٔ مدرسیون به‌تنگ آمده بودند، بر آن شدند آنان را یکسر به کناری نهند. در مورد الاهیات مسیحی نیز کلید پیشرفت در آینده را در پرداختن به خود کتاب مقدس و بررسی آثار دوران آبا می‌دانستند. این مطلب را کمی جلوتر بیشتر بررسی خواهیم کرد (نک: ص ۵۷).

آیین مدرسی

تفکر مدرسی احتمالاً بیش از هر حرکت فکری دیگر در تاریخ بشر تحقیر شده است. به عنوان نمونه، واژهٔ انگلیسی *dunce* (به‌معنای احمق) از نام دانز اسکوتس مشتق شده که یکی از برجسته‌ترین نویسندگان مدرسی است. متفکران مدرسی ــ این «مکتبیون» ــ را اغلب در حالی به تصویر می‌کشند که بیهوده در این باره که چند فرشته می‌توانند بر سر یک سوزن برقصند سخت با هم مشغول بحث‌اند. اگرچه این بحثِ بخصوص هیچ‌گاه به‌راستی صورت نگرفته است، چنین ایده‌ای به بهترین وجه بیانگر تصوری است که اکثر مردم ــ بویژه اومانیست‌ها ــ در ابتدای

قرن شانزدهم در مورد مکتب مدرسی داشتند: مدرسیون جز به‌راه انداختن بحثهای نظری بیهوده بر سر مسائل پیش‌پاافتاده کاری نمی‌کردند. اراسموس اهل روتردام، مردی که کمی جلوتر به‌تفصیل به بررسی عقایدش خواهیم پرداخت، در سالهای پایانی قرن پانزدهم چند ترم در دانشگاه پاریس که سخت زیر نفوذ تفکر مدرسی بود درس خواند و در مورد بیشمار چیزهایی که در پاریس اسباب انزجار او بود مطلبها نوشت: از شپش و غذای بد و بوی تعفن مستراحهای آن گرفته تا بحثهای بغایت ملال‌آوری که فکر و ذکر مدرسیون را به خود مشغول داشته بود: اینکه آیا خدا می‌تواند به‌جای آنکه انسان شود، به صورت خیار درآید؟ یا آیا قادر است گذشته را معکوس کند، از زنی روسپی دوشیزه‌ای باکره بسازد؟ اگرچه اغلب در پس این‌گونه مباحثات مسائلی مهم و جدی نهفته بود، طنز گزندهٔ اراسموس توجه را از خود آن مسائل منحرف می‌کند و، درعوض، بر مضحک بودن نحوهٔ بحث در مورد چنان مسائلی متمرکز می‌شود.

درواقع می‌توان گفت که خود واژهٔ اسکولاستیسیسم نیز ابداع نویسندگان اومانیست بود که سعی داشتند چنین حرکتی را تا حد امکان بی‌اعتبار سازند. پیش‌تر گفتیم که اصطلاح قرون وسطا را اومانیست‌ها ابداع کردند و به‌عنوان تحقیر در اشاره به دورانی راکد و کسل‌کننده مابین عصر قدیم (دوران کلاسیک) و عصر جدید (رنسانس) به‌کار بردند. قرون وسطا صرفاً میان‌پرده‌ای دانسته می‌شد که بین عظمت فرهنگی دوران باستان و تجدید حیات آن در دوران رنسانس فاصله انداخته بود. به همین ترتیب، اصطلاح مدرسی[29] را نیز اومانیست‌ها با همان نظر تحقیر در اشاره به عقاید رایج در قرون وسطا به‌کار بردند. اومانیست‌ها، که جز به بی‌اعتبار ساختن عقاید قرون وسطا نمی‌اندیشیدند تا از این طریق دوران کلاسیک را جذاب‌تر جلوه دهند، به خود زحمت نمی‌دادند میان انواع مختلف مکتب مدرسی ــ نظیر تومیست‌ها و اسکوتیست‌ها ــ تمایز قائل شوند. بنابراین، واژهٔ مدرسی، علاوه بر اهانت‌آمیز بودن، غلط‌انداز نیز هست ــ با این حال، مورخان چاره‌ای جز به‌کار بردن آن ندارند.

مکتب مدرسی را چگونه باید تعریف کرد؟ در مورد این جنبش نیز همچون بسیاری دیگر از اصطلاحات مهم فرهنگی، نظیر اومانیسم و عصر روشنگری[30]، ارائهٔ تعریفی دقیق که بتواند حق مطلب را در مورد تمام ویژگیهای منحصربه‌فرد مکاتب مختلف قرون وسطا ادا کند، بسیار دشوار است. شاید این تعریف خالی از فایده نباشد: مکتب مدرسی عمدتاً جنبشی دانسته می‌شود مربوط به قرون وسطا که بین سالهای ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ سر برکرد و بر توجیه عقلانی اعتقادات

29. scholastici 30. Enlightenment

دینی و ارائهٔ این اعتقادات به‌گونه‌ای مدون و نظام‌مند تأکید داشت. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که منظور از مکتب مدرسی نه یک نظام اعتقادی خاص، بلکه شیوه‌ای خاص در تدوین الاهیات است ــ شیوه‌ای بغایت پیشرفته در ارائهٔ مطالب و قائل شدن تمایزهایی ظریف به هدف نیل به یک دیدگاه الاهیاتی جامع. عجیب نیست که این مکتب در نظر منتقدان اومانیست جز مشتی ملاحظات عقلانی تنگ‌نظرانه و مباحثات ملانقطی نبود.

بااینهمه، می‌توان گفت که مکتب مدرسی در چند زمینهٔ بسیار مهم، بویژه در ارتباط با نقش عقل و منطق در الاهیات، خدماتی ارزنده به الاهیات مسیحی ارائه کرده است. آثار توماس آکویناس، دانز اسکوتس، و ویلیام آکمی[31] (این سه را اغلب متنفذترین نویسندگان تفکر مدرسی می‌دانند) خدمتی شایان توجه به این حیطهٔ الاهیاتی مهم کرده و از آن زمان تاکنون همواره نقطه عطفی در این زمینه به‌شمار می‌رفته است.

و اما مکتب مدرسی بر چند قسم بود؟ واژهٔ مدرسی نیز همچون اصطلاح اومانیسم بیشتر بیانگر یک دیدگاه یا روش است، نه بیانگر مجموعه آموزه‌هایی خاص که از به‌کار بستن چنین روشی نتیجه شده باشد. از این رو، تفکر مدرسی انواع مختلف دارد. برخی از مهم‌ترین انواع یا مکاتب این تفکر را در این بخش بررسی خواهیم‌کرد و، در این میان، بویژه به آن مکاتبی خواهیم پرداخت که در سیر تحول الاهیات در دوران قرون وسطا مؤثر بوده‌اند. نخست بد نیست میان رئالیسم، و نومینالیسم یا نام‌گرایی[32] فرق بگذاریم. این دو دیدگاه کاملاً متفاوت درخصوص شناخت، هر دو بر تحولات مربوط به تفکر مدرسی تأثیری عمده بر جای نهادند.

رئالیسم و نومینالیسم

دانستن فرق بین رئالیسم و نومینالیسم برای درک الاهیات قرون وسطا بی‌نهایت مهم است و، از این رو، باید کمی دقیق‌تر به تمایز بین این دو بپردازیم. رئالیسم در اوایل دوران مدرسی باب بود (یعنی حدود ۱۲۰۰–۱۵۰۰)، و نومینالیسم در اواخر آن (حدود ۱۳۵۰–۱۵۰۰). تفاوت بین این دو دیدگاه را می‌توان این‌گونه توضیح داد: دو سنگ سفید را در نظر بگیرید. مطابق رئالیسم، مفهومی جهانشمول[33] به نام «سفیدی» وجود دارد که این دو سنگ مظاهر آنند. به عبارت دیگر، این دو سنگِ بخصوص از کیفیت جهانشمول «سفیدی» برخوردارند. برخلاف سنگهای سفید مختلفی که در چارچوب زمان و مکان وجود دارند، مفهوم کلی و جهانشمول «سفیدی» مربوط

---

31. William of Occam 32. nominalism 33. universal

به دنیای دیگری است که دنیایی متافیزیکی است. اما نومینالیسم، مفهوم کلی «سفیدی» را چیزی زاید و غیرضروری می‌داند و، درعوض، معتقد است که باید یکسر بر جزئیات متمرکز شد. هر چه هست همین دو سنگ سفید است، و نیازی نیست از «مفهوم کلی و جهانشمول سفیدی» سخن برانیم.

در اینجا از مفهوم «کلیت» یا «امر جهانشمول» سخن راندیم بی‌آنکه تعریفی برای آن ارائه داده باشیم. بنابراین جا دارد در مورد «کلیات»[۳۴] قدری بیشتر توضیح دهیم. سقراط را در نظر بگیرید: فردی از افراد بشر است و نمونه‌ای است از بشریت. حال افلاطون و ارسطو را در نظر بگیرید. آنان نیز جزو ابنای بشرند و نمونه‌ای از بشریت. این کار را می‌توان همین‌طور ادامه داد و از افراد بیشماری نام برد، ولی در مورد همه همین یک اصل صادق است: افرادی که آنها را مردم می‌خوانیم، نمونه‌هایی از بشریت‌اند. مطابق دیدگاه رئالیسم، مفهوم انتزاعی «بشریت» دارای موجودیتی واقعی و مستقل است. کلیتی است که افرادِ جزء ــ مانند سقراط و افلاطون و ارسطو ــ نمونه‌هایی فردی از آنند. ویژگی بشری مشترکی که این سه نفر را به هم پیوند می‌زند، دارای موجودیتی واقعی و مستقل است.

در نیمهٔ اول قرون وسطا، دو مکتب مدرسی عمده از دیدگاه رئالیسم تأثیر پذیرفته بودند: یکی تومیسم[۳۵] و دیگری اسکوتیسم[۳۶]. این دو مکتب به ترتیب از نوشته‌های توماس آکویناس و دانز اسکوتس الهام گرفته بودند. اما در نیمهٔ دوم تفکر مدرسی شاهد ظهور دو مکتب دیگر هستیم که هر دو بیشتر از نومینالیسم الهام گرفته بودند تا از رئالیسم. این دو مکتب عمدتاً به «طریقت نو»[۳۷] و «مکتب نوین آوگوستینوسی»[۳۸] معروفند.

طریقت نو

امروز اصطلاح «طریقت نو» را عموماً در اشاره به نهضتی به‌کار می‌برند که زمانی به نومینالیسم معروف بود و از پیروان آن می‌توان به متفکران برجسته‌ای چون ویلیام آکمی، پیر دآیی[۳۹]، رابرت هولکوت[۴۰]، و گابریل بیل[۴۱] اشاره کرد که در قرون چهاردهم و پانزدهم می‌زیستند. مکتب «طریقت نو» طی قرن پانزدهم رفته‌رفته در بسیاری از دانشگاههای شمال اروپا ــ نظیر دانشگاه پاریس، هایدلبرگ، و ارفورت ــ جای پایی مستحکم یافت. این جنبش، علاوه برگرایش به نومینالیسم

34. universals　35. Thomism　36. Scotism　37. via moderna
38. schola Augustiniana moderna　39. Pierre d'Ailly　40. Robert Holcot
41. Gabriel Biel

فلسفی، درخصوص مسئلهٔ پارساشمردگی آموزه‌ای وضع کرد که در نظر بسیاری از منتقدان بوی «بدعت پلاگیوسی» می‌داد. جبهه‌گیری الاهیات لوتر نیز دقیقاً در برابر همین‌گونه عقاید است.

مکتب نوین آوگوستینوسی

یکی از مراکز اصلی جنبش «طریقت نو» در اوایل قرن چهاردهم، دانشگاه آکسفرد بود. هم در اینجا بود که شاهد نخستین ابراز مخالفتها علیه این جنبش هستیم. مسبب اصلی این مخالفتها، فردی بود به نام تامس بردواردین[۴۲]، که بعدها سراسقف کنتربری شد. وی کتابی به نام دعاوی خدا علیه پلاگیوس[۴۳] نوشت و در آن سخت بر عقاید «طریقت نو»، به‌شکلی که در آکسفرد باب بود، حمله کرد. بردواردین، در کتاب خود درخصوص پارساشمردگی، دیدگاهی مطرح کرد که درواقع بازگشتی بود به عقاید آوگوستینوس، آن‌گونه که در آثار ضدپلاگیوسی وی آمده بود.

بااین‌حال، گرچه آکسفرد از لحاظ الاهیاتی مرکز مهمی به‌شمار می‌رفت، جنگهای صد ساله‌ای که از ۱۳۳۷ تا ۱۴۵۳ درگرفت باعث شد این شهر رفته‌رفته از بقیهٔ قاره اروپا دور بیفتد و منزوی شود. نظریات بردواردین را بعدها در انگلستان جان ویکلیف[۴۴] پی گرفت، اما در خاک اصلی اروپا، فردی به نام گرگوریوس اهل ریمینی در دانشگاه پاریس عقاید او را دنبال کرد. منتها گرگوریوس یک مزیت مهم بر بردواردین داشت و آن اینکه، عضو یکی از فرقه‌های مذهبی بود (فرقهٔ تارکان دنیای قدیس آوگوستینوس، که بیشتر به فرقهٔ آوگوستینوسی شهرت داشت). و درست همان‌طور که دومینیکیان مروج عقاید توماس آکویناس بودند و فرانسیسیان مروج نظریات دانز اسکوتس، پیروان آوگوستینوس نیز به نشر و ترویج عقاید گرگوریوس ریمینی پرداختند. همین انتقال سنت آوگوستینوسی توسط گرگوریوس ریمینی در چارچوب فرقهٔ آوگوستینوسی است که رفته‌رفته به «مکتب نوین آوگوستینوسی» معروف شد. حال ببینیم عقاید این مکتب چه بود.

نخست آنکه، گرگوریوس در خصوص «کلیات» موضعی نومینالیستی داشت. او نیز همچون بسیاری از متفکران زمان خود، در رئالیسم توماس آکویناس یا دانز اسکوتس فایده‌ای نمی‌دید؛ و از این لحاظ با متفکران جنبش «طریقت نو»، نظیر رابرت هولکوت یا گابریل بیل، نقاط مشترک زیادی داشت. دوم آنکه، گرگوریوس نظام نجات‌شناختی پیشنهاد کرد که آشکارا متأثر از آراء

---

42. Thomas Bradwardine 43. *The Case of God against Pelagius*

44. John Wyclif

آوگوستینوس است. او سخت بر نیاز انسان به فیض، بر سقوط انسان و گنهکار بودن او، بر ابتکار الاهی در فرایند پارساشمردگی، و بر پیش‌دانی الاهی تأکید دارد. نجات را یکسر ــ از آغاز تا پایان ــ کار خدا می‌داند و، برخلاف پیروان «طریقت نو» که می‌گفتند انسان باید «نهایت سعی خود را به عمل آورد» تا نزد خدا پارسا شمرده شود، گرگوریوس اصرار می‌ورزید که ابتکار عمل در روند پارساشمردگی فقط و فقط در دست خداست.

دیدگاه «طریقت نو» مدعی بود که اکثر منابع نجات‌شناختی (اما نه همه) در درون خود انسان وجود دارد. سجایا و نیکوییهای مسیح نمونه‌ای است از منبعی که بیرون از انسان قرار دارد، اما توانایی احتراز از گناه و بازگشت به عدالت از نظر نویسنده‌ای چون بیل، نمونه‌ای است آشکار از منبع نجات‌شناختی بسیار مهمی که خود انسان در درون خویش از آن بهره دارد. و اما گرگوریوس ریمینی درست عکس این را می‌گوید: منابع نجات انسان تماماً خارج از وجود اوست. حتی توانایی احتراز از گناه و بازگشت به عدالت نیز نتیجهٔ عمل خداست، نه عمل انسان.

ناگفته پیداست که این دو دیدگاه نمایانگر دو نگرش کاملاً متفاوت درخصوص نقش خدا و انسان در فرایند پارساشمردگی است. آوگوستینوسی بودن گرگوریوس به شیوه‌ای آکادمیک، گرچه با فرقهٔ آوگوستینوسی متجانس دانسته می‌شد، بدان‌معنا نیست که تمام صومعه‌ها و دانشکده‌های الاهیاتی پیرو آوگوستینوس لزوماً از عقاید وی جانبداری می‌کردند. با این حال، چنین به‌نظر می‌رسد که در اواخر قرون وسطا و درست در آستانهٔ ظهور نهضت اصلاح دینی، حرکتی فکری عرض اندام می‌کرد که ماهیتی شدیداً آوگوستینوسی داشت. اصلاح‌طلبان ویتنبرگ و تأکید خاصی را که بر نوشته‌های ضدپلاگیوسی آوگوستینوس داشتند، از خیلی جهات می‌توان نوعی تجدید حیات سنت آوگوستینوسی دانست.

اومانیسم

اصطلاح اومانیسم امروز بیشتر به‌معنای نوعی جهان‌بینی است که منکر وجود خدا یا مرتبط بودن او با وضعیت بشری است، یاگرایشهایی به‌شدت غیردینی دارد. حال آنکه، این اصطلاح در زمان رنسانس ابداً به این معنا نبود. اکثر اومانیست‌های آن زمان افرادی مذهبی بودند و بیشتر به پالایش و احیای مسیحیت می‌اندیشیدند تا به ریشه‌کن کردن آن. درواقع، تعریف اصطلاح اومانیسم بسیار دشوار است. در سالهای اخیر آن را دو جور تفسیر کرده‌اند: برخی اومانیسم را مکتبی دانسته‌اند کاملاً وقف مطالعهٔ ادبیات و زبانهای کلاسیک. و از نظر برخی دیگر نیز مجموعه عقایدی است که روی هم فلسفهٔ جدید رنسانس را تشکیل می‌داد.

چنانکه خواهیم دید، بر هر دو این تعاریف ایراداتی جدی وارد است. به عنوان مثال، در اینکه دوران رنسانس شاهد گرایش مجدد به مطالعهٔ آثار کلاسیک بود تردید نیست. پژوهشگران این دوران، آثار کلاسیک یونان و روم را با ولعی خاص به زبانهای اصلی مطالعه می‌کردند. به همین سبب ممکن است چنین به‌نظر رسد که مکتب اومانیسم در اصل نهضتی ادبی بود علاقه‌مند به تحقیق دربارهٔ دوران کلاسیک. حال آنکه، بدین‌ترتیب این پرسش را که اصلاً چرا اومانیست‌ها به مطالعهٔ آثار کلاسیک علاقه داشتند نادیده گرفته‌ایم. شواهد و قراین به‌روشنی نشان می‌دهد که چنین مطالعه‌ای صرفاً وسیله‌ای بود برای نیل به هدف، نه اینکه خودْ هدف باشد. هدف همانا ترویج شیوایی در گفتار و نوشتار بود. به دیگر بیان، اومانیست‌ها آثار کلاسیک را نمونهٔ کامل شیوایی و بلاغت مکتوب می‌دانستند و، از این رو، به مطالعهٔ این‌گونه آثار می‌پرداختند تا الهام و تعلیم گیرند. دانش کلاسیک و تبحر فلسفی صرفاً ابزاری بود برای بهره‌برداری از امکانات دوران باستان. و، همان‌طور که بارها اشاره شده، مطالبی که اومانیست‌ها در ترویج و اعتلای بلاغت گفتار و نوشتار به رشتهٔ تحریر درآورده‌اند بسیار بیشتر از مطالبی است که پیرامون آواشناسی یا دیگر پژوهشهای کلاسیک نگاشته‌اند.

اما از نظر برخی دیگر از مفسران اخیر مکتب اومانیسم، این حرکت تجلی فلسفهٔ جدید رنسانس بود که در واکنش به تفکر مدرسی ظهور کرد. بدین‌ترتیب، چنین استدلال می‌شد که اومانیسم دورانی افلاطونی بود، و تفکر مدرسی دورانی ارسطویی. برخی دیگر نیز رنسانس را پدیده‌ای اساساً غیردینی می‌دانستند که، پیشاپیش، ظهور تفکر غیردینی روشنگری در قرن هجدهم را نوید می‌داد.

بر این نوع تعاریف نسبتاً جسورانه از اومانیسم، دو ایراد مهم وارد است: نخست اینکه، همان‌طور که پیش‌تر نیز ملاحظه شد، اومانیست‌ها ظاهراً در وهلهٔ نخست به ترویج شیوایی کلام می‌اندیشند و هم‌وغم‌شان فن بلاغت بود. آنان گرچه در فلسفه نیز دست داشتند و در این حیطه خدماتی ارزنده ارائه دادند، در اصل در عالم ادبیات سیر می‌کردند و مشغولیت فکری اصلیشان مسائل ادبی بود. به همین خاطر است که نوشته‌های فلسفی نویسندگان اومانیست، در مقایسه با مطالبی که پیرامون فن بلاغت و شیوایی کلام نگاشته‌اند، هم بسیار ناچیز است و هم تا حدی ناپخته.

دوم اینکه، با مطالعهٔ دقیق آثار اومانیست‌ها، متوجه این واقعیت ناخوشایند می‌شویم که مکتب اومانیسم فوق‌العاده متنوع است. به عنوان مثال، درست است که بسیاری از اومانیست‌ها افلاطونی‌مسلک بودند، اما کسانی هم بودند که از آراء ارسطو پیروی می‌کردند. درست است که ظاهراً برخی اومانیست‌های ایتالیا گرایشهای ضددینی داشتند، اما اکثر آنان به‌شدت افرادی مذهبی بودند. برخی اومانیست‌ها بی‌تردید جمهوری‌خواه بودند، اما عقاید سیاسی بقیه

متفاوت بود. و از اینها که بگذریم، مطالعات اخیری که در باب مکتب اومانیسم صورت گرفته است، ما را متوجه یکی از جنبه‌های نه‌چندان خوشایند این مکتب می‌سازد، که همانا شیفتگی بیمارگونهٔ برخی از اومانیست‌ها به خرافه و جادوست ــ نکته‌ای که با تصور سنتی راجع به این مکتب به‌هیچ‌وجه سازگار نیست. خلاصه آنکه، رفته‌رفته معلوم شد که اصطلاح اومانیسم از حیث فلسفی محتوای چندان روشنی ندارد. بر هیچ نهضت فلسفی یا اندیشهٔ سیاسی خاصی نمی‌توان انگشت گذاشت و آن را مظهر تمام‌نمای اومانیسم معرفی کرد. خیلی حتی به این فکر افتاده‌اند که شاید بد نباشد واژهٔ اومانیسم را به‌کلی از قاموس تاریخنگاران حذف کرد، زیرا معنای خاصی از آن افاده نمی‌شود. با گفتن اینکه فلان نویسنده اومانیست است، هیچ‌چیز در مورد عقاید فلسفی، سیاسی، یا مذهبی او دستگیرمان نمی‌شود.

راه‌حلی واقع‌گرایانه‌تر که در محافل پژوهشی مقبولیت عام یافته، این است که اومانیسم را نهضتی فرهنگی ـ آموزشی بدانیم که، به اَشکال مختلف، بیش از هرچیز بـه تـرویج و اعـتلای شیوایی کلام علاقه‌مند است. توجه و علاقهٔ آن به مسائل اخلاقی، فلسفی، و سیاسی، همگی در درجهٔ دوم است. اومانیست بودن در وهلهٔ نخست به‌معنای علاقه‌مند بودن بـه فـن بـلاغت و شیوایی بیان است، و تمام چیزهای دیگر جانبی است. اومانیسم اساساً رهیافتی فرهنگی بود که دوران کلاسیک باستان را به عنوان الگوی شیوایی سخن می‌ستود و بدان استناد می‌کرد. دوران باستان، هم در هنر و معماری و هم در گفتار و نوشتار، منبع فرهنگی بسیار مهمی دانسته می‌شد که بسیار به‌کار رنسانس می‌آید. بدین‌ترتیب، اومانیسم با چگونگی اخذ و بیان عقاید سر و کار داشت، نه با محتوای خود آن عقاید. فردی اومانیست ممکن است پیرو افلاطون یا ارسطو باشد، اما در هر دو حال عقایدش را از دوران باستان گرفته است. ممکن است ملحد یا ایماندار باشد، اما در هر دو حالت مدافع دوران باستان است.

اومانیسم اروپای شمالی

با این حال روایتی از اومانیسم که از لحاظ الاهیاتی اهمیت فراوان یافت، نه اومانیسم ایتالیا، بلکه در وهلهٔ نخست اومانیسمی بود که در اروپای شمالی شکل گرفت. به همین جهت بد نیست ببینیم این نهضت چگونه در شمال اروپا رواج پیداکرد.

امروز دیگر تقریباً از این بابت مطمئنیم که اومانیسم شمال اروپا در تک‌تک مراحل شکل‌گیری خود آشکارا از اومانیسم ایتالیا تأثیر پذیرفت. می‌توان گفت که آراء و عقاید و شیوه‌های متعلق به رنسانس ایتالیا از سه طریق به اروپای شمالی راه یافت و در آن مناطق گسترش پیداکرد:

۱. از طریق اندیشه‌مندان اروپای شمالی که ــ یا به منظور تحصیل در یکی از دانشگاههای ایتالیا، یا به‌عنوان عضوی از هیئتی سیاسی ــ به سمت جنوب به ایتالیا سفر می‌کردند. این افراد در بازگشت به وطن، روح رنسانس را نیز با خود به همراه می‌بردند.

۲. از طریق مکاتبات خارجی اومانیست‌های ایتالیا. مکتب اومانیسم به ترویج و اعتلای بلاغت مکتوب علاقه‌مند بود و، از این رو، نامه‌نگاری را یکی از مهم‌ترین طرق گسترش و ترویج آرمانهای رنسانس می‌دانست. مکاتبات خارجی اومانیست‌های اروپا بسیار فراوان و گسترده بود و آنان با اکثر مناطق شمال اروپا نامه‌نگاری داشتند.

۳. از طریق نشر کتبی که در انتشاراتی چون آلدینه پرس[۴۵] در ونیز به چاپ می‌رسید. این کتب را اغلب چاپخانه‌هایی که در اروپای شمالی و در شهرهایی چون بازل، در سویس، فعالیت داشتند تجدیدچاپ می‌کردند. اومانیست‌های ایتالیا اغلب آثار خود را به حامیانی در اروپای شمالی تقدیم می‌کردند تا از این طریق عقایدشان را در آن مناطق حساس و ذی‌نفوذ رواج دهند.

اگرچه اومانیسم اروپای شمالی نیز خود بر انواع گوناگون است، تقریباً همه در دو مورد مهم اتفاق‌نظر دارند: نخست آنکه، مانند اومانیست‌های ایتالیا، علاقه‌مند بودند در شیوایی و بلاغت گفتار و نوشتار، از دوران باستان الگو بگیرند. دوم آنکه، تمام اومانیست‌های اروپای شمالی از لحاظ مذهبی هدفشان این بود که حیات جمعی کلیسای مسیح را احیا سازند. شعار لاتین مسیحیت تولدی دوباره می‌یابد[۴۶]، به‌خوبی بیانگر این هدف آنهاست و ارتباط آن را با «زایش دوباره» ادبیات در دوران رنسانس نشان می‌دهد.

به دلیل اهمیت فراوان اومانیسم در شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی در اروپا، برخی از انواع محلی آن را در اینجا بررسی خواهیم کرد و، از آن میان، بویژه بر اومانیسمی که در سویس، فرانسه، و انگلستان باب شد متمرکز خواهیم شد.

اومانیسم سویس

سویس ــ شاید به دلیل موقعیت جغرافیایی‌اش ــ راحت‌تر از دیگر مناطق پذیرای آراء رنسانس ایتالیا شد. دانشجویان زیادی از این منطقه در دانشگاه وین مشغول تحصیل شدند. در دانشکدهٔ هنر این دانشگاه، انقلابی درباری رخ داد که بیشتر به علت نفوذ کونرادوس کلتس[۴۷] آغاز شد، و همین امر سبب گردید دانشگاه وین در سالهای پایانی قرن پانزدهم به صورت یکی از مراکز دانش

---

45. Aldine Press   46. *Christianismus renascens*   47. Konrad Celtis

اومانیسم درآید و چهره‌های برجسته‌ای چون یواخیم فون وات[48]، نویسندهٔ معروف اومانیست معروف به آلِه وادیانوس[49] را جذب خود سازد. وادیانوس پس از طی تمامی مدارج علمی در دانشگاه وین، به شهر زادگاهش سنت گالن[50] بازگشت و در سال ۱۵۲۹ به لقب «برجسته‌ترین شهروند»[51] مفتخر گردید. دانشگاه بازل نیز در دههٔ ۱۵۱۰ به شهرتی مشابه دست یافت و مرکز گروهی از اومانیست‌ها شد که معمولاً به «جماعت برادران»[52] معروفند و در بینشان چهره‌های درخشانی چون توماس ویتنباخ[53] دیده می‌شد.

اومانیسمِ سویس موضوع تحقیقات فراوان بوده است و اصول اخلاقی آن را کمابیش به‌خوبی می‌شناسیم. در نظر نمایندگان عمدهٔ این نوع اومانیسم، مسیحیت بیشتر یک نوع شیوهٔ زندگی بود تا مشتی آموزه. اصلاحات البته لازم بود، اما این اصلاحات در وهلهٔ نخست بایست در نگرش اخلاقی کلیسا صورت می‌گرفت و زندگی شخصی خود ایمانداران را از نظر اخلاقی دگرگون و احیا می‌کرد. به همین جهت، اومانیسم سویس انجام اصلاحات آموزه‌ای را چندان در کلیسا ضروری نمی‌دید.

اومانیسم سویس به‌شدت بر اصول اخلاقی تأکید داشت و معتقد بود کتاب مقدس بیشتر در پی آن است که رفتار اخلاقی صحیح را خطاب به مسیحیان تجویز کند، تا اینکه بیانگر وعده‌های خدا باشد. این نوع نگرش، بویژه در مورد آموزهٔ پارساشمردگی، متضمن چندین دلالت مهم است. نخست آنکه، در محافل سویس از آن نوع مسائل مربوط به پارساشمردگی که ذهن لوتر را آن همه به خود مشغول داشته بود هیچ خبری نبود. پارساشمردگی در سویس موضوع مسئله‌سازی به‌شمار نمی‌رفت. دوم آنکه، به‌تدریج که این آموزه در آلمان مسئله‌ساز شد و سر و صدا به‌پاکرد، محافل اومانیست در سویس رفته‌رفته در دههٔ ۱۵۲۰ در مورد آموزهٔ پارساشمردگی لوتر ابراز نگرانی کردند. از نظر اومانیست‌های سویس، لوتر عقایدی در سر می‌پروراند که تهدید جدی علیه اخلاقیات ــ و، در نتیجه، علیه اصول نهضتشان ــ به‌شمار می‌آمد.

اهمیت این‌گونه ملاحظات به اولریش تسوینگلی[54] برمی‌گردد که بین سالهای ۱۴۹۸ تا ۱۵۰۲ در دانشگاه وین، و ۱۵۰۲ تا ۱۵۰۶ در دانشگاه بازل درس خواند. آثار نگرش اخلاقی اومانیسم سویس آشکارا در برنامهٔ اصلاحاتی تسوینگلی که به سال ۱۵۱۹ در زوریخ آغاز شد، نمایان است. آوگوستینوس، این «فقیهِ فیض»، ظاهراً تا دههٔ ۱۵۲۰ در تفکر تسوینگلی جایگاه چندان شاخصی

48. Joachim von Watt 49. Alais Vadian 50. St. Gallen 51. *Burgomeister*
52. sodality 53. Thomas Wyttenbach 54. Holdrych Zwingli

ندارد (و تازه آن‌وقت نیز تأثیر او صرفاً محدود است به دیدگاه تسوینگلی در مورد آیینهای کلیسایی). تسوینگلی سرانجام از اخلاق‌گرایی اومانیسم سویس فاصله گرفت (احتمالاً حوالی سال ۱۵۲۳، و قطعاً تا سال ۱۵۲۵)، اما تا پیش از آن، برنامهٔ اصلاحاتی‌اش یکسر بر دیدگاه تعلیمی ـ اخلاقی استوار بود که از ویژگیهای بارز «جماعت برادران» اومانیست‌های سویس در آن زمان محسوب می‌شد.

اومانیسم فرانسه

در اوایل قرن شانزدهم رشتهٔ حقوق در فرانسه از اساس مورد تجدیدنظر قرار گرفت. نظام استبدادی دستگاه سلطنتی فرانسه تحت زمامداری فرانسوای اول، از آنجا که سخت به تمرکز در امور اجرایی گرایش داشت، انجام اصلاحات حقوقی را برای نوسازی فرانسه امری حیاتی دانست. دستگاه سلطنتی فرانسه به منظور تسریع روند اصلاحات، و با هدف تدوین نظام حقوقی که در سرتاسر فرانسه معتبر و قابل‌اجرا باشد، بر آن شد از گروهی اندیشه‌مندان حمایت کند. اینان در مورد جنبه‌های نظری اصول کلی قانون که مبتنی بر اصولی جهانشمول بود مطالعه می‌کردند. این متفکران عمدتاً در دانشگاههای بورژ[۵۵] و اورلئان فعالیت داشتند، و یکی از پیشکسوتانشان به نام گیوم بوده[۵۶] اعلام داشت که باید برای برآورده ساختن نیازهای حقوقی فرانسهٔ نوین، یکراست به نظام حقوقی روم بازگشت، زیرا این نظام هم شیوا و فصیح است، هم موجز و مقتصد. اندیشه‌مندان فرانسه، بر خلاف رسم رایج در ایتالیا موسوم به *mos italicus* که متون حقوقی دوران کلاسیک را در پرتو تفسیرها و پانوشته‌های حقوقدانان قرون وسطا مطالعه می‌کردند، شیوهٔ موسوم به *mos gallicus* را ابداع کردند که، به موجب آن، متون حقوقی دوران کلاسیک مستقیماً به همان زبان اصلی مطالعه و به خود آنها استناد می‌شد.

یکی از نتایج شیوهٔ اومانیست‌های فرانسه در استناد به خود منابع اصلی، بی‌مهری و بی‌توجهی زایدالوصف آنان نسبت به هر نوع تفسیر و حاشیه‌نویسی بود. چنین تفاسیر و پانوشتهایی دیگر نه ابزاری مفید در مطالعهٔ متون حقوقی کلاسیک، بلکه درواقع مانعی دانسته می‌شد که فرد پژوهشگر را از پرداختن به خود منابع اصلی بازمی‌داشت. شرح و تفسیراتی را که نویسندگانی چون بارتولوس[۵۷] و آکورسیوس[۵۸] بر متون حقوقی کلاسیک روم نگاشته بودند، رفته‌رفته به عنوان تألیفاتی زاید و گمراه‌کننده دور افکندند و در آنها به چشم واسطه‌ای نگریستند که بین خواننده و متن حایل می‌شود و از متن تصویری مخدوش به دست می‌هد. به‌تدریج که

---

55. Bourges 56. Gillaume Bude 57. Bartholus 58. Accursius

پژوهشگران اومانیست در کار خود اعتمادبه‌نفس بیشتری به‌دست آوردند، اعتبار کسانی چون آکورسیوس نیز به همان نسبت زیر سؤال رفت. آنتونیو نبریخا[59]، پژوهشگر برجستهٔ اسپانیایی، فهرست بلندبالایی منتشر کرد از اشتباهاتی که در حاشیه‌نویسی‌های آکورسیوس کشف کرده بود، و رابله نیز با تحقیر از «آراء بیهودهٔ آکورسیوس» سخن راند.

از اهمیت این تحول برای نهضت اصلاح دینی نباید غافل بود. یکی از کسانی که در بحبوحهٔ این اومانیسم حقوقی فرانسه در دانشگاههای بورژ و اورلئان درس خواند، ژان کالون اصلاحگر آیندهٔ کلیسا بود که احتمالاً در سال ۱۵۲۸ به اورلئان راه یافت. کالون که در این دو دانشگاه حقوق مدنی خوانده بود، در مورد یکی از مهم‌ترین عناصر نهضت اومانیسم تجربه‌ای دست اول به‌دست آورد. و این تجربه لااقل از او وکیلی قابل ساخت: وقتی بعدها از او دعوت شد در تدوین «نظام حقوقی و دستوری» ژنو کمک کند، کالون با بهره‌گیری از دانش حقوقی‌اش در زمینهٔ الگوهای مربوط به قراردادها، قانون ملک، و روند حقوقی، توانست بی‌نهایت در این زمینه مفید واقع شود. با این حال، آموخته‌های کالون از اومانیسم فرانسه بسی از این حد فراتر می‌رود.

به‌جرئت می‌توان گفت که خاستگاه فعالیت کالون به عنوان کسی که شاید بتوان او را بزرگترین مفسر و واعظ کتاب مقدس زمان خود دانست، به مطالعات حقوقی‌اش در فضای متمدنانه و پیشرفتهٔ اورلئان و بورژ بازمی‌گردد. از این بابت کاملاً مطمئنیم که کالون از بوده آموخت که چقدر مهم است مفسر کتاب مقدس لغت‌شناس[60] قابلی باشد، مستقیماً به بررسی متن مبنا بپردازد، آن را با توجه به ملاکهای زبان‌شناختی و تاریخی خود متن تفسیر کند، و [تعالیم] متن را به اقتضای نیازهای روزگار خویش به‌کار بندد. پایه و اساس تفسیر کالون از کتاب مقدس، و بویژه موعظه‌هایش، نیز بر همین نگرش او استوار است. او محتوای کتاب مقدس را بر شرایط و روزگاری که مخاطبانش در آن به‌سر می‌برند پیاده می‌کند و این دو را کنار هم می‌آورد. اومانیسم فرانسه انگیزه و نیز ابزار لازم را در اختیار کالون نهاد تا از این طریق بتواند متون گذشته را بر اوضاع شهر ژنو در دههٔ ۱۵۵۰ منطبق سازد.

اومانیسم انگلستان

شاید بتوان دانشگاه کیمبریج را مهم‌ترین مرکز اومانیسم در انگلستان اوایل قرن شانزدهم دانست، هرچند اهمیت مراکزی چون آکسفرد و لندن را نیز نباید دست‌کم گرفت. کیمبریج مهد نخستین جرقه‌های نهضت اصلاحات در انگلستان بود.

---

59. Antonio Nebrija   60. philologist

کسانی چون رابرت بارنز[61] در اوایل دههٔ ۱۵۲۰ در میکده‌ای به نام اسب سفید در نزدیکی کوینز کالج، که اکنون دیگر ویران شده است،گرد هم می‌آمدند و تازه‌ترین آثار مارتین لوتر را با ولعی خاص می‌خواندند و دربارهٔ آن با هم به بحث می‌نشستند. این‌گونه افراد به «محفل اسب سفید» معروف شدند و کمی بعد میکدهٔ اسب سفید هم آلمان کوچک لقب گرفت، درست همان‌طور که کینگ استریت ــ که زمانی مقر حزب کمونیست کیمبریج بود ــ در دههٔ ۱۹۳۰ به مسکو کوچک معروف شده بود.

الاهی‌دانان برجسته

از بین بیشمار الاهی‌دانان برجسته‌ای که در این دوران بسیار خلاق ظهور کردند، افراد زیر بویژه شایان ذکرند:

انسلم آو کنتربری (حدود ۱۰۳۳-۱۱۰۹)

انسلم در شمال ایتالیا متولد شد، اما خیلی زود به فرانسه نقل مکان کرد که در آن هنگام از مراکز مهم علم و دانش محسوب می‌شد. به‌سرعت در فن منطق و دستور تبحر یافت و به عنوان رئیس دیری در نورماندی واقع در بِک شهرتی خارق‌العاده کسب کرد. انسلم که به هنگام طلوع رنسانس الاهیاتی در قرن دوازدهم ظهورکرد، در دو زمینه خدماتی ارزنده به دنیای الاهیات عرضه داشت: یکی در زمینهٔ اثبات وجود خدا؛ و دیگری در زمینهٔ ارائهٔ تفسیری منطقی دربارهٔ مرگ مسیح بر صلیب.
انسلم اثری دارد به نام پروسلوگیون[62] (عنوانی که به‌راستی ترجمه‌شدنی نیست). در این اثر برجسته که آن را حوالی سال ۱۰۷۹ نگاشت، بر آن است تا برهانی اقامه کند که ثابت می‌کند خدا وجود دارد و ذاتاً نیکویی مطلق است. حاصل کار «برهان هستی‌شناختی»[63] یا «برهان واجب‌الوجود بودن خدا» است که می‌گوید خدا «وجودی است که بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد»، و از اینجا نتیجه می‌گیرد که خدا وجود دارد. این برهان انسلم،گرچه از همان بدو مطرح شدن آماج انتقادات فراوان قرارگرفت، تا به امروز کماکان یکی از جالب‌ترین عناصر فلسفهٔ الاهیات به‌شمار می‌رود. نیز این اثر از آن جهت حائز اهمیت است که در زمینهٔ مسائل الاهیاتی آشکارا به عقل متوسل می‌شود و بر نقش منطق در این زمینه تأکید می‌ورزد. پروسلوگیون از بسیاری جهات

61. Robert Barnes 62. *Proslogion* 63. ontological argument

پیشاپیش بهترینهای الاهیات مدرسی را نوید می‌دهد. عبارت *fides quaerens intellectum* (ایمان ادراک را می‌جوید) که انسلم مطرح کرد، امروز به صورت عبارتی مصطلح درآمده و رواج همگانی یافته است.

در پی حملهٔ نورمان‌ها به انگلستان (۱۰۶۶)، به سال ۱۰۹۳ از انسلم دعوت شد که اسقف اعظم کنتربری شود تا بدین‌ترتیب نفوذ نورمان‌ها بر کلیسای انگلستان تثبیت شود. این دوران، به دلیل سلسله درگیریهای تندی که بر سر مالکیت زمین بین کلیسا و دستگاه سلطنتی درگرفت، دوران چندان خوشایندی در زندگی انسلم نبود. او در مدت یکی از دوره‌هایی که به‌دور از انگلستان در ایتالیا مشغول کار بود، کتاب چرا خدا انسان شد[64] را نگاشت که احتمالاً بزرگترین اثر اوست. انسلم در این کتاب می‌کوشد ضرورت انسان شدنِ خدا را با استناد به عقل ثابت کند و فوایدی را که در نتیجهٔ تجسم و اطاعت پسر خدا نصیب بشر شد برشمرد. این استدلال انسلم ــ که بعداً به‌تفصیل آن را بررسی خواهیم کرد ــ کماکان در هر نوع بحثی راجع به «نظریات کفاره» دارای اهمیتی محوری است. به عبارت دیگر، برهان انسلم فوق‌العاده در درک معنای مرگ و رستاخیز مسیح و اهمیت آن برای بشر، به ما کمک می‌کند. این اثر نیز به بهترین وجه نمایانگر بهترینهای تفکر مدرسی است: توسل به عقل، ارائهٔ منطقی استدلالها، بررسی موشکافانهٔ دلالتهای عقاید مختلف، و بالأخره اعتقاد راسخ به اینکه پیام مسیحیت از اساس پیامی منطقی است و می‌توان منطقی بودن آن را ثابت کرد.

توماس آکویناس (حدود ۱۲۲۵-۱۲۷۴)

آکویناس، کوچکترین پسرِ کنت لاندولف آکوینو[65] در قلعه روکاسکا متولد شد. قدری فربه بود و ازاین‌رو او را «گاو لال» لقب داده بودند. در ۱۲۴۴، در حالی که هنوز در سنین نوجوانی بود، تصمیم گرفت به عضویت فرقهٔ دومینیکیان درآید که به فرقهٔ واعظان نیز شهرت داشت. اما والدینش سخت با این کار او مخالف بودند: آنان بیشتر تمایل داشتند آکویناس به سلک بندیکتیان بپیوندد و شاید درنهایت رئیس دیر مونته‌کاسینو شود که یکی از منصبهای بسیار مهم در کلیسای قرون وسطا بود. برادرانش به مدت یک سال او را در یکی از قلعه‌های خانوادگی حبس کردند تا مگر تغییر عقیده دهد و از پیوستن به جرگهٔ دومینیکیان صرف‌نظر کند. اما آکویناس، به‌رغم مخالفتهای شدید خانواده، سرانجام حرف خود را به کرسی نشاند و درنهایت به یکی از

64. *Cur Deus homo* 65. Count Landulf of Aquino

برجسته‌ترین متفکران مذهبی قرون وسطا بدل شد. می‌گویند یکی از آموزگارانش دربارهٔ او گفت که «ماغ کشیدن آن گاو را تمام دنیا خواهد شنید.»

آکویناس پس از تحصیل در پاریس، به سال ۱۲۴۸ به کولونی نقل مکان کرد. در سال ۱۲۵۲ برای تحصیل در رشتهٔ الاهیات به پاریس بازگشت. چهار سال بعد اجازه یافت در دانشگاه پاریس به تدریس الاهیات مشغول شود. سه سال بعدی را به تدریس انجیل متی گذراند و دست‌اندرکار نگارش کلیاتی در رد کافران[66] شد. آکویناس در این اثر مهم سلسله استدلالاتی در تأیید ایمان مسیحی اقامه کرد جهت استفادهٔ آن دسته مبشرانی که در بین یهودیان و مسلمانان فعالیت داشتند. در ۱۲۶۶ مشغول نوشتن اثری شد که بی‌تردید از تمام دیگر نوشته‌هایش مهم‌تر و معروف‌تر است و معمولاً با عنوان کلیات الاهیاتی[67] از آن یاد می‌کنند. توماس آکویناس در این اثر مسائل اصلی مربوط به الاهیات مسیحی (نظیر نقش عقل و ایمان) را به‌دقت مورد بررسی قرار می‌دهد و مسائل مهم آموزه‌ای (مانند مسئلهٔ الوهیت مسیح) را نیز موشکافانه تجزیه و تحلیل می‌کند. این اثر مشتمل بر سه بخش است و بخش دوم، خود به دو بخش کوچکتر تقسیم می‌شود. بخش اول به خدای خالق می‌پردازد؛ موضوع بخش دوم آشتی انسان با خداست؛ و بخش سوم راجع به این است که شخصیت و کار مسیح چگونه به نجات بشر می‌انجامد.

در ششم دسامبر سال ۱۲۷۳، آکویناس اعلام داشت که دیگر نمی‌تواند دست به قلم ببرد. گفت که «هرآنچه تابه‌حال نگاشته‌ام در نظرم پر کاهی بیش نمی‌ارزد.» احتمالاً بر اثر کار زیاد از پا درآمده بود. او در هفتم مارس ۱۲۷۴ درگذشت.

از بین خدمات مهم آکویناس به الاهیات مسیحی، چند مورد زیر بویژه شایان ذکر است و بعداً مفصل‌تر آنها را بررسی خواهیم کرد:

ـ براهین موسوم به «پنج طریق» در اثبات وجود خدا (نک: صص ۱۷۰-۱۷۲).

اصل قیاس، که مبنایی الاهیاتی است برای شناخت خدا از طریق جهان خلقت (نک: ص ۱۷۵).

ـ رابطهٔ بین عقل و ایمان (نک: صص ۲۳۳-۲۳۵).

دانز اسکوتس (حدود ۱۲۶۵-۱۳۰۸)

اسکوتس بی‌گمان یکی از ظریف‌ترین اذهان قرون وسطا بود. او در طول عمر کوتاه خود، در دانشگاههای کیمبریج، آکسفرد، و پاریس تدریس کرد و کتاب معروف تفسیراتی پیرامون جملات را

66. *Summa contra Gentiles* 67. *Summa Theologiae*

به سه روایت مختلف نگاشت. او که به دلیل تمایزات بسیار ظریف و پیچیده‌ای که اغلب بین معانی مختلف اصطلاحی خاص قائل می‌شد به «فقیه ظریف» شهرت داشت، تحولات فوق‌العاده مهمی را در الاهیات مسیحی سبب گردید. در اینجا تنها می‌توانیم به سه مورد از خدمات او اشاره کنیم:

اسکوتس از طرفداران سرسخت نظریهٔ شناخت ارسطویی بود. در دوران متقدم‌تر قرون وسطا، نظریهٔ شناخت متفاوتی رواج داشت موسوم به تنویرگرایی[۶۸] که به آوگوستینوس بازمی‌گشت. مطابق این نظریه، خدا عقل انسان را منور می‌سازد و، بدین‌ترتیب، او به شناخت می‌رسد. اسکوتس این نوع نگرش را که نویسندگانی چون هنری آو گنت[۶۹] منادی آن بودند، سخت به‌باد انتقاد گرفت.

اسکوتس معتقد بود که ارادهٔ الاهی بر عقل الاهی مقدم است ــ آموزه‌ای که معمولاً به اختیارگرایی[۷۰] معروف است. توماس آکویناس عقل الاهی را برتر می‌دانست، اما اسکوتس، بر اساس این پیشفرض که ارادهٔ الاهی بر عقل الاهی مقدم است، افقهایی تازه در جهان الاهیات گشود. برای روشن شدن مطلب بد نیست مثالی بیاوریم: ایدهٔ نیکویی یا شایستگی را در نظر بگیرید: نیکویی عبارت است از عملی اخلاقی از سوی انسان که خدا آن را درخور پاداش می‌بیند. حال این سؤال پیش می‌آید که مبنای این تصمیم خدا چیست؟ آکویناس در پاسخ می‌گوید عقل الاهی متوجه ارزش ذاتی عمل اخلاقی انسان می‌شود و آنگاه ارادهٔ الاهی را از این امر مطلع می‌سازد تا پاداش مقتضی را برای آن درنظر بگیرد. اما اسکوتس نظر دیگری داشت: ارادهٔ الاهی مبنی بر اعطای پاداش به عملی اخلاقی، پیش از بررسی ارزش ذاتی آن عمل وجود دارد. این نگرش اسکوتس برای آموزه‌هایی چون پارساشمردگی و جبر دارای دلالتهای بسیار مهم است، و بعداً به‌تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

اسکوتس از مدافعان آموزهٔ بارداری بی‌آلایش مریم[۷۱]، مادر عیسی، بود. توماس آکویناس چنین تعلیم داده بود که مریم نیز در وضعیت گناه‌آلود بشر سهیم است. او نیز همچون هر انسان دیگر ــ به‌استثنای عیسی مسیح ــ به گناه (در لاتین *macula*) آلوده است. ولی اسکوتس می‌گفت مسیح به سبب کار کامل نجات که آن را به‌انجام رسانید، توانست مریم را از ننگ گناه اولیه محفوظ و مصون بدارد. نفوذ اسکوتس به‌حدی بود که موضع «بارداری بی‌آلایش»

---

68. illuminationism 69. Henry of Ghent 70. voluntarism
71. immaculate conception of Mary

(از واژهٔ لاتین *immacula*، به‌معنای بدون‌گناه) تا پایان قرون وسطا کاملاً تثبیت گشته بود.

ویلیام آکمی (حدود ۱۲۸۵-۱۳۴۷)

ویلیام آکمی را می‌توان از خیلی جهات تداوم‌بخش برخی از آراء اسکوتس دانست. بویژه جانبداری مداوم او از موضع اختیارگرایی که، به موجب آن، ارادهٔ الاهی بر عقل الاهی ارجح و مقدم دانسته می‌شد، اهمیت دارد. با این حال، آنچه باعث شده است ویلیام آکمی در تاریخ الاهیات مسیحی مقام شامخی داشته باشد، دیدگاه فلسفی اوست. در اینجا به دو مورد از تعالیم او اشاره می‌کنیم:

«تیغ آکم» که اغلب به «اصل سادگی» یا «اصل امساک»[۷۲] معروف است. ویلیام آکمی عقیده داشت که سادگی، هم در الاهیات و هم در فلسفه، فضیلت است. او با «تیغ» خود هر نظریه‌ای را که مطلقاً حیاتی و ضروری محسوب نمی‌شد می‌برید و دور می‌افکند. این امر در ارتباط با دیدگاه الاهیاتی‌اش راجع به مسئلهٔ پارساشمردگی متضمن دلالتهای بسیار مهمی بود. الاهی‌دانان متقدم‌تر قرون وسطا (از جمله توماس آکویناس) چنین تعلیم داده بودند که خدا به‌واسطهٔ «نوعی عادت فیض که در نهاد انسان خلق شده»، موظف است انسان گنهکار را پارسا گرداند. به عبارت دیگر، وجودی فوق طبیعی به‌عنوان واسطه در کار است که خدا آن را در جان انسان دمیده است و باعث می‌شود فرد گنهکار در نظر خدا عادل محسوب شود. ویلیام آکمی چنین ایده‌ای را زاید و غیرضروری خواند و اعلام داشت که پارساشمردگی همانا پذیرش مستقیم فرد گنهکار است توسط خدا. بدین‌ترتیب، راه برای ارائهٔ دیدگاههایی شخصی‌تر درخصوص پارساشمردگی هموار شد ــ چنانکه دیدگاههای ارائه‌شده در دوران اصلاح دینی گواه آن است.

ویلیام آکمی از مدافعان سرسخت نومینالیسم بود، و این موضوع نیز تااندازه‌ای از تیغ او آب می‌خورد. او «کلیات» را ایده‌ای کاملاً زاید می‌دانست که می‌بایست دور افکنده می‌شد. تأثیر روزافزون «طریقت نو» را در اروپای غربی تا حد زیادی می‌توان مدیون ویلیام آکمی دانست. یکی از جنبه‌های تفکر او که اهمیتی چشمگیر یافت، به «جدال بین دو قدرت خدا» معروف است. ویلیام آکمی از این طریق توانست بین آنچه هست و آنچه می‌توانست باشد، تمایز بگذارد. این موضوع را بعداً به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد. فعلاً همین‌قدر بگوییم که ویلیام آکمی درخصوص مبحث قادر مطلق بودن خدا ــ که تا به امروز نیز اهمیت خود را حفظ کرده است ــ نقشی تعیین‌کننده ایفا کرد.

---

72. principle of parsimony

اراسموس اهل روتردام (حدود ۱۴۶۹-۱۵۳۶)

دسیدریوس اراسموس را اغلب بزرگترین نویسندهٔ اومانیست دورهٔ رنسانس می‌دانند. او بر الاهیات مسیحی نیمهٔ نخست قرن شانزدهم تأثیری شگرف برجای نهاد. اراسموس گرچه به‌معنای اخص کلمه فردی پروتستان نبود، در پایه‌گذاری مبانی نهضت اصلاح دینی سهمی عمده داشت و این امر نیز عمدتاً معلول فعالیت گسترده‌اش در زمینهٔ انتشار کتب مختلف بود که نخستین متن چاپی عهد جدید یونانی از آن جمله است (نک: صص ۵۷-۵۸). او با انتشار اثرش با عنوان **کتابچهٔ راهنمای سرباز مسیحی**[73] اثری ماندگار در حیطهٔ دین به‌چاپ رسانید. این کتاب گرچه نخستین بار به سال ۱۵۰۳ منتشر و در سال ۱۵۰۹ تجدید چاپ شد، تأثیر شگرفی که بر جای نهاد به چاپ سوم آن در سال ۱۵۱۵ بازمی‌گردد، زیرا از آن پس به عنوان کتابی مرجع چنان طرفدار یافت که طی شش سال بعدی، به چاپ بیست‌وسوم رسید. **کتابچهٔ راهنمای سرباز مسیحی** بیشتر باب طبع ایمانداران عادی و تحصیلکرده بود که اراسموس آنها را مهم‌ترین ذخایر کلیسا می‌دانست. محبوبیت حیرت‌انگیز این کتاب در سالهای پس از ۱۵۱۵ به‌حدی بود که بعید نیست در طرز نگرشی که ایمانداران عادی راجع به خود داشتند تحولی بنیادین به‌وجود آورده باشد. و نباید از یاد برد که نخستین جرقه‌های اصلاحات در زوریخ و ویتنبرگ، کوتاه‌زمانی پس از آن ایجاد شد که **کتابچهٔ راهنمای سرباز مسیحی** به صورت یکی از پرفروش‌ترین کتابها درآمد.

کتابچهٔ راهنمای سرباز مسیحی حاوی این نظر انقلابی بود که، از طریق بازگشت دسته‌جمعی به نوشته‌های آبا و به خود کتاب مقدس، می‌توان کمر به اصلاح کلیسای آن زمان بست. بدین‌ترتیب، خواندن مستمر کتاب مقدس رکن اصلی پارسامنشی در ایمانداران عادی دانسته می‌شود و بر همین اساس است که می‌توان به اصلاح و احیای کلیسا همت گمارد. اراسموس اثر خود را راهنمایی می‌دانست برای زندگی شخصی ایمانداران عادی، تا از طریق آن بتوانند کتاب مقدس را بفهمند و به زبانی ساده اما فرهیخته با «فلسفهٔ مسیح» آشنا شوند. البته منظور او از «فلسفه» نه فلسفه به‌معنایی آکادمیک، بلکه نوعی نظام اخلاقی عملی است: موضوع عهد جدید شناخت نیک و بد است، تا خوانندگان نیکی کنند و از بدی بپرهیزند. عهد جدید قانون مسیح[74] است، و بر مسیحیان است که از آن اطاعت کنند. مسیح نیز الگو و نمونه‌ای است که مسیحیان باید از او سرمشق بگیرند. با این حال، اراسموس ایمان مسیحی را صرفاً به اجرای یک سلسله احکام

---

73. *Enchiridion militis Christiani* 74. lex Christi

اخلاقی محدود نمی‌داند. تأکید اراسموس بر مذهب درونی ــ که نتیجهٔ اومانیست بودن اوست ــ نشان‌دهندهٔ آن است که، از نظر او، مطالعهٔ کتاب مقدس زندگی افراد را دگرگون می‌سازد و به آنان برای دوست داشتن خدا و همسایگانشان انگیزه‌ای تازه می‌بخشد.

چند ویژگی این کتاب بویژه شایان توجه است: نخست آنکه، اراسموس نه روحانیان، بلکه ایمانداران عادی کلیسا را سرمایهٔ اصلی مسیحیت و عامل مهم پویایی آن در آینده می‌داند. روحانیان، از نظر او، صرفاً نقش تعلیمی دارند و وظیفه‌شان این است که به ایمانداران عادی کمک کنند به همان درک و شناختی برسند که خود از آن برخوردارند. اراسموس این‌گونه خرافات را که روحانیان، در قیاس با ایمانداران تحت‌تکلف خود، در موقعیت و مرتبهٔ برتری قرار دارند، یکسر مردود می‌شمرد. دوم اینکه، تأکید شدید اراسموس بر «مذهب درونی» باعث می‌شود در چارچوب مسیحیت برای کلیسا و آیین و مراسم و کشیشان و نهادهای مختلف آن، جایگاه خاصی قائل نباشد. می‌پرسد چرا باید گناهان خود را نزد انسانی دیگر اعتراف کنیم صرفاً از آن رو که وی کشیش است، در حالی که می‌توانیم خود مستقیماً نزد خدا رویم؟

اراسموس، علاوه بر این بیانات انقلابی، در چندین پژوهش علمی مهم نیز دست داشت که، از آن میان، دو مورد در تحول الاهیات مسیحی سهمی بسزا داشت:

۱. انتشار نخستین عهد جدید به زبان یونانی. همان‌طور که قبلاً دیدیم، این کار سبب شد الاهی‌دانان مستقیماً به متن اصلی عهد جدید دسترسی داشته باشند، که خود پیامدهایی تکان‌دهنده داشت.

۲. انتشار نسخی موثق از آثار آبای کلیسا، از جمله نوشته‌های آوگوستینوس. بدین‌ترتیب، الاهی‌دانان توانستند به‌جای اتکا به نقل‌قول‌هایی جسته‌گریخته و اغلب خارج از متن، مستقیماً به متن کامل چنین آثار مهمی دسترسی داشته باشند. نتیجه آنکه، درکی تازه از الاهیات آوگوستینوس پدید آمد، و این امر برای تحولات الاهیاتی آن دوران پیامدهایی مهم دربر داشت.

تحولات الاهیاتی عمده

طی رنسانس عظیمی که در این دوران در زمینهٔ الاهیات پدید آمد، مسائل مهم چندی مطرح شد که، از آن میان، بویژه موارد زیر اهمیت دارد. در اینجا صرفاً نگاهی گذرا به آنها می‌اندازیم، و بررسی مفصل‌تر را به بخشهای بعدی کتاب موکول می‌کنیم. شش تحول نخست به دوران مدرسی مربوط می‌شود (نک: صص ۳۴-۳۶)، و دو تحول آخر مربوط به دوران اومانیسم است (نک: صص ۳۹-۴۶).

تثبیت میراث آبای کلیسا

با کنار رفتن ابرهای قرون تاریکی، الاهی‌دانان مسیحی درصدد برآمدند کاری را که نویسندگان برجستهٔ دوران آبا ناتمام گذاشته بودند پی گیرند. و از آنجا که زبان رسمی کلیسای غرب لاتین بود، طبعاً الاهی‌دانان به بررسی مجموعه عظیم آثار آوگوستینوس روی آوردند و نوشته‌های وی را مبدأ تأملات الاهیاتی خود قرار دادند. جملات، اثر پتروس لومباردوس، را می‌توان تألیفی انتقادی دانست از نقل‌قول‌هایی (یا به‌اصطلاح جملاتی) که عمدتاً از نوشته‌های آوگوستینوس اخذ شده بود و الاهی‌دانان قرون وسطا موظف بودند آنها را مورد نقد و بررسی قرار دهند.

بررسی نقش عقل در الاهیات

با اهمیت یافتن این موضوع که الاهیات مسیحی باید بر مبنایی موثق استوار باشد، نقش عقل در الاهیات سخت مورد توجه قرارگرفت و به صورت یکی از ویژگیهای اصلی تفکر مدرسی درآمد (نک: صص ۳۴-۳۶). به‌تدریج که رنسانس الاهیاتی اوایل قرون وسطا ریشه‌دارتر شد، دو موضوع در رأس بحثهای الاهیاتی قرارگرفت: یکی ضرورت بسط دادن و مدون کردن الاهیات مسیحی، و دیگری ضرورت اثبات این نکته که الاهیات مسیحی ذاتاً الاهیاتی منطقی است و با عقل و منطق سازگاری دارد. اگرچه اکثر بحثهای الاهیاتی اوایل قرون وسطا چیزی جز تکرار عقاید آوگوستینوسی نبود، روزبه‌روز این نیاز احساس می‌شد که آراء آوگوستینوس را باید به صورتی مدون و نظام‌مند درآورد و بسط داد. اما چطور؟ به نظریه‌ای در مورد «روش» نیاز بود. و آنگاه این سؤال پیش آمد که عقلانی بودن الاهیات مسیحی را بر اساس چه نظام فلسفی باید توجیه و اثبات کرد؟

انسلم آو کنتربری، نویسندهٔ قرن یازدهم، اعتقاد به عقلانی بودن ایمان مسیحی را در قالب دو عبارت معروف بیان داشته که امروز به نام او ثبت شده است: یکی «ایمان ادراک را می‌جوید»[۷۵] و دیگری «ایمان دارم، تا بفهمم»[۷۶]. نظر انسلم به‌طور خلاصه این است که‌گرچه ایمان پیش از ادراک می‌آید و بر آن مقدم است، محتوای این ایمان کاملاً عقلانی است. انسلم از این طریق، هم بر برتری ایمان بر عقل صحه گذاشت و هم بر عقلانی بودن تمام و کمال این ایمان. او در مقدمهٔ اثرش، با عنوان مونولوگیوم[۷۷]، آشکارا اعلام می‌دارد که هیچ‌یک از گفته‌های کتاب مقدس را با استناد به خود کتاب مقدس اثبات نخواهدکرد بلکه در اثبات آنها تا حد امکان

---

75. *fides quaerens intellectum* 76. *credo ut intellegam* 77. *Monologium*

به «شواهد عقلانی و نور طبیعی حقیقت» متوسل خواهد شد. با این حال، انسلم فردی عقل‌گرا نیست و قبول دارد که عقل و منطق بشر نیز دارای محدودیتهایی است!

در قرون یازدهم و دوازدهم رفته‌رفته این باور در اذهان قوت یافت که فلسفه می‌تواند از دو جهت برای الاهیات مسیحی سرمایه‌ای باارزش باشد: نخست، می‌تواند منطقی بودن ایمان را ثابت کند و، بدین‌ترتیب، از آن در برابر انتقادات مخالفان دفاع کند. دوم، از طریق فلسفه می‌توان بیانات ایمانی را به‌گونه‌ای مدون و نظام‌مند بررسی و طبقه‌بندی کرد تا بهتر درک شوند. اما آنگاه این سؤال پیش آمد که این فلسفه باید چگونه فلسفه‌ای باشد؟ پاسخ را در کشف دوبارهٔ آثار ارسطو در اواخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم یافتند. ارسطو تا حدود سال ۱۲۷۰ به عنوان «یگانه فیلسوف» شهرت و اعتباری چشمگیر یافته بود و عقایدش، به‌رغم مخالفتهای برخی محافل محافظه‌کار، به‌سرعت بر تفکر الاهیاتی غالب گشت.

عقاید ارسطو به‌واسطهٔ نفوذ نویسندگانی چون توماس آکویناس و دانز اسکوتس، بهترین وسیله برای تثبیت و بسط الاهیات مسیحی شناخته شد. بدین‌ترتیب، مباحث و مفاهیم الاهیات مسیحی را بر اساس پیشفرضهای ارسطویی به‌گونه‌ای نظام‌مند طبقه‌بندی کردند. عقلانی بودن ایمان مسیحی را نیز به همین ترتیب بر اساس آراء ارسطو توجیه کردند. به عنوان مثال، برخی از «براهین» معروف توماس آکویناس در اثبات وجود خدا، در حقیقت نه بر مفاهیمی مسیحی، بلکه بر اصول فیزیک ارسطو مبتنی است.

در آغاز، بسیاری از این روند استقبال کردند و آن را شیوه‌ای مهم در دفاع از عقلانی بودن ایمان مسیحی یافتند ــ شاخه‌ای از الاهیات که از آن پس به «دفاعیات» (apologetics) شهرت یافت و برگرفته از واژهٔ یونانی *apologia* به‌معنای دفاع است. کتاب کلیاتی در رد کافران، نوشتهٔ توماس آکویناس، نمونهٔ عالی اثری الاهیاتی است که به‌شدت به آراء ارسطو نظر دارد. گاه به‌نظر می‌رسد کتاب درواقع این‌گونه استدلال می‌کند که: اگر با آراء ارسطویی مطرح‌شده در این کتاب موافقید، پس باید مسیحی شوید. و از آنجا که بسیاری از مسلمانان فرهیختهٔ آن دوران برای ارسطو احترام فراوانی قائل بودند، می‌توان گفت که آکویناس درواقع دارد از قابلیتهای دفاعیاتی بالقوهٔ این فیلسوف بهره‌برداری می‌کند.

با این حال، برخی از نویسندگان دوران متأخر قرون وسطا در مورد چنین شیوه‌ای ابراز نگرانی کردند. اوگولینو اهل اورویتو[۷۸] یکی از آنها بود. ظاهراً اتکای بیش از حد به عقاید

---

78. Hugolino of Orvieto

و شیوه‌های این فیلسوف بت‌پرست، به بهای نادیده گرفتن برخی از مفاهیم کلیدی مسیحیت تمام شده بود. در این میان، نحوهٔ برخورد با آموزهٔ پارساشمردگی بویژه نگران‌کننده بود. متألهان مسیحی مفهوم «عدالت خدا» را در قالب اندیشهٔ ارسطویی «عدل‌گستری» عرضه کردند و عدالت و پارسایی[79] را به «اعطای آنچه فرد شایستهٔ دریافت آن است» تعبیر کردند. چنین تعبیری ظاهراً درنهایت به آموزهٔ پارساشمردگی بر حسب اعمال نیکوی خود انسان ختم می‌شد. به عبارت دیگر، پارساشمردگی نه بر حسب فیض، بلکه بسته به میزان استحقاق و شایستگی خود انسان است. بعید نیست انزجار لوتر از ارسطو نیز به سبب همین نگرانی او از این مسئله بوده باشد، زیرا او سرانجام با آموزهٔ پارساشمردگی به‌گونه‌ای که مدرسیان عنوان کرده بودند فاصله گرفت.

پیدایش نظامهای الاهیاتی

پیش‌تر به ضرورت تثبیت میراث آبای کلیسا، بویژه میراث آوگوستینوس، اشاره کردیم (نک: ص ۵۳). همین ضرورت مدون ساختن میراث آبا ــ که از خصایص جدایی‌ناپذیر تفکر مدرسی است ــ سبب گردید نظامهای الاهیاتی بسیار پیشرفته و پیچیده‌ای شکل گیرد که، به قول اتین ژیلسون[80]، مورخ برجستهٔ آن دوران، به‌مثابه «کلیساهای جامع ذهن» بودند. چنین تحولی را شاید به بهترین وجه در قالب کلیات الاهیاتی توماس آکویناس شاهد باشیم که نمونهٔ یکی از بهترین تجلیات این روند در الاهیات مسیحی است.

بسط و تکامل الاهیات مربوط به آیینهای کلیسایی

بحثهایی که درخصوص آیینهای کلیسایی در کلیسای اولیه عنوان می‌شد چندان دقیق نبود. در این مورد که آیین کلیسایی را دقیقاً چطور باید تعریف کرد یا چه‌چیزهایی را باید جزو آیینهای کلیسایی دانست، اتفاق‌نظر چندانی وجود نداشت (نک: صص ۵۵۵-۵۵۷). دو آیین تعمید و قربانی مقدس را تقریباً همه به عنوان آیین کلیسایی قبول داشتند؛ اما در دیگر موارد اختلاف‌نظر فراوان بود. و اما با آغاز رنسانس الاهیاتی قرون وسطا، نقش کلیسا در جامعه روزبه‌روز مهم‌تر و گسترده‌تر شد. حال، کلیسا خود را با این وظیفهٔ جدید مواجه می‌دید که برای مراسم عبادتی عمومی خود توجیهی عقلانی بیابد و در تثبیت جنبه‌های نظری آداب پرستشی خود بکوشد. به

79. iustitia 80. Etienne Gilson

همین جهت، الاهیات مربوط به آیینهای کلیسایی در این دوران تحولی چشمگیر یافت و در زمینهٔ تعریف، تعداد، و ماهیت دقیق آیینهای کلیسایی اتفاق‌نظر حاصل شد.

بسط و تکامل الاهیات فیض

یکی از عناصر مهم میراث آوگوستینوس، الاهیات فیض بود. منتها الاهیات فیض آوگوستینوس در چارچوبی جدلی عنوان شده بود. به عبارت دیگر، آوگوستینوس مجبور بود الاهیات فیض خود را در اوج مناقشاتی داغ، و اغلب در پاسخ به آراء بدعتی مخالفانش که او را به واکنش و موضع‌گیری وامی‌داشت، مطرح کند. به همین جهت، آنچه در این باره می‌نگاشت اغلب ناهماهنگ و غیرمدون بود. او گاه، به‌اقتضای شرایطی خاص، میان برخی مسائل تمایزاتی قائل می‌شد بدون آنکه پشتوانهٔ الاهیاتی محکمی برای آنها بیابد. الاهی‌دانان قرون وسطا خود را موظف دیدند به تثبیت آموزهٔ فیض آوگوستینوس پرداخته، مبانی الاهیاتی مطمئن‌تری برای آن بیابند و در پیامدها و دلالتهای آن غور کنند. نتیجه آنکه، دو آموزهٔ فیض و پارساشمردگی در این دوران فوق‌العاده تحول یافت و شالودهٔ لازم برای آغاز مباحثات دوران اصلاحات در این خصوص پی افکنده شد.

نقش مریم در برنامهٔ نجات

این علاقهٔ تازه به آموزه‌های فیض و پارساشمردگی سبب شد که محافل الاهیاتی به درک نقش مریم، مادر عیسی، در روند نجات علاقه‌مند شوند. گرایش روزافزون به تکریم مریم، و تأملات الاهیاتی گسترده درخصوص ماهیت گناه اولیه و نجات، به بروز سلسله تحولاتی در ارتباط با مریم منجر شد. بانی بسیاری از این تحولات دانز اسکوتس بود که مبحث مریم‌شناسی[۸۱] (شاخه‌ای از الاهیات که به بررسی مریم می‌پردازد) را به گونه‌ای بس مبسوط‌تر و تکامل‌یافته‌تر از سابق مطرح کرد. در این راستا میان معتقدان به «بارداری بی‌آلایش» مریم (که می‌گفتند مریم از گناه اولیه مبرا بود)، و کسانی که مریم را معصوم نمی‌دانستند[۸۲] (کسانی که می‌گفتند مریم نیز همچون هر انسان دیگر زیر لعنت گناه اولیه است)، بحثهایی تند درگرفت. نیز در این باره که آیا می‌توان مریم را «شریک در امر نجات» دانست و گفت که او نیز همچون مسیح آدمیان را نجات می‌دهد یا خیر، بحث‌وجدل‌های داغی درگرفت.

---

81. Mariology　　82. maculists

بازگشت مستقیم به منابع الاهیات مسیحی

یکی از عناصر اصلی در دستورکار اومانیست‌ها، بازگشت به منابع اصلی فرهنگ اروپای غربی و سراغ جستن این منابع در رم و آتن باستان بود. معادل الاهیاتی این گرایش، بازگشت مستقیم به منابع اصلی الاهیات مسیحی، بویژه عهد جدید، بود. این روند ــ چنانکه بعداً خواهیم دید ــ بی‌اندازه مؤثر واقع شد و منشاء تحولاتی عظیم گردید (نک: صص ۵۷-۵۹). یکی از مهم‌ترین تحولات این بود که اهمیت بنیادینِ کتاب مقدس به عنوان منبعی الاهیاتی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. و، با بذل توجه بیشتر به کتاب مقدس، رفته‌رفته معلوم شد که ترجمه‌های لاتین که از این منبع موجود بود، نواقص و اشتباهات فاحشی دارد. سرآمد چنین ترجمه‌هایی، ترجمهٔ موسوم به وولگات[83] بود. این ترجمهٔ لاتین از کتاب مقدس در دوران قرون وسطا نفوذی گسترده یافت. به‌تدریج که این‌گونه ترجمه‌ها ــ بویژه وولگات ــ مورد بازنگری و تجدیدنظر قرار گرفت، معلوم شد که بازنگری در مسائل الاهیاتی نیز امری اجتناب‌ناپذیر است.

با رواج یافتن فنون متن‌شناسی و نسخه‌شناسی در دوران اومانیسم، مشخص شد که بین ترجمهٔ وولگات و متون اصلی که بنا بود این ترجمه برگردان آنها باشد، تفاوتهایی نگران‌کننده وجود دارد؛ و، درنتیجه، لازم شد در برخی مسائل مهم آموزه‌ای نیز اصلاحاتی صورت گیرد. به همین خاطر است که می‌گوییم اومانیسم در تحولات الاهیاتی قرون وسطا دارای اهمیتی تعیین‌کننده است: زیرا نشان داد که به‌هیچ‌وجه نمی‌شود به این ترجمهٔ کتاب مقدس ــ و، درنتیجه، به نظامهای الاهیاتی مبتنی بر آن ــ اعتماد کرد. بدین‌ترتیب، همچنانکه اومانیسم بر خطاهای مختلف این ترجمه یکی پس از دیگری انگشت می‌نهاد، به‌نظر می‌رسید که مبانی کتاب مقدسی تفکر مدرسی نیز یکباره فرو پاشیده است. این موضوع را در زیر بیشتر بررسی خواهیم کرد، زیرا این امر بی‌تردید یکی از مهم‌ترین تحولات در تاریخ الاهیات مسیحی این دوران است.

نقد و بررسی ترجمهٔ کتاب مقدس وولگات

کل برنامهٔ ادبی/فرهنگی اومانیسم را می‌توان در عبارت ***ad fontes*** یا «بازگشت به منابع اصلی» خلاصه کرد. پژوهشگران اومانیست با کنار گذاشتن «صافی» تفسیراتی که مفسران قرون وسطا بر متون حقوقی یا بر کتاب مقدس می‌نوشتند، تصمیم گرفتند مستقیماً به سراغ خود متون اصلی

83. *Vulgate*

بروند. چنین رویه‌ای در مورد کلیسا به‌معنای بازگشت مستقیم به ارکان مسیحیت بود: نوشته‌های آبای کلیسا و، از همه مهم‌تر، خود کتاب مقدس به زبانهای اصلی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت. و لازمهٔ این کار، دسترسی مستقیم به متن یونانی عهد جدید بود.

نخستین عهد جدید یونانی را اراسموس در سال ۱۵۱۶ به چاپ رساند. البته متن اراسموس آن‌قدرها هم موثق و خالی از اشتباه نبود. او در ترجمهٔ اکثر قسمتهای عهد جدید تنها به چهار نسخهٔ اصلی دسترسی داشت و برای ترجمهٔ کتاب مکاشفه تنها یک منبع در اختیار داشت. همان یک منبع نیز پنج آیه را از قلم انداخته بود و، بنابراین، اراسموس ناگزیر آنها را از متن لاتین وولگات به یونانی ترجمه کرد. با این حال، این ترجمه شاهکاری ادبی بود. الاهی‌دانان برای نخستین بار امکان یافتند متن اصلی یونانی عهد جدید را با ترجمهٔ لاتین وولگات مقایسه کنند.

اراسموس، با الهام گرفتن از آنچه اومانیست ایتالیایی لورنتسو والا[۸۴] پیش‌تر در این زمینه انجام داده بود، نشان داد که چندین قسمت مهم عهد جدید در متن وولگات درست ترجمه نشده است. و از آنجا که برخی از مراسم و اعتقادات کلیسای قرون وسطا بر این متون استوار بود، ادعای اراسموس با بهت و حیرت بسیاری از کاتولیک‌های محافظه‌کار (که می‌خواستند این مراسم و عقاید را حفظ کنند)، و شور و شعف اصلاحگران (که خواستار ریشه‌کن شدن آنها بودند) روبه‌رو شد. برای آنکه اهمیت پژوهشهای کتاب مقدسی اراسموس به‌خوبی روشن شود، به سه خطای معروف در این ترجمه اشاره می‌کنیم:

۱. ازدواج در اکثر متون الاهیاتی قرون وسطا جزو آیینهای کلیسایی محسوب می‌شد و در توجیه آن نیز به آیاتی از عهد جدید استناد می‌شد که ــ لااقل در ترجمهٔ وولگات ــ ازدواج در آنها یک آیین کلیسایی خوانده شده بود (افسسیان ۵: ۳۱ و ۳۲). اراسموس نشان داد که واژهٔ یونانی *musterion*، که به آیین کلیسایی[۸۵] ترجمه شده، صرفاً به معنی راز[۸۶] است و ازدواج در هیچ جای کتاب مقدس آیین کلیسایی خوانده نشده است. بدین‌ترتیب، یکی از مهم‌ترین متونی که الاهی‌دانان قرون وسطا هرگاه می‌خواستند قرار دادن ازدواج را در فهرست آیینهای کلیسایی توجیه کنند بدان استناد می‌کردند، به‌یکباره بی‌اعتبار گشت.

۲. کلماتی که عیسی خدمت خود را با آن آغاز کرد، در کتاب مقدس وولگات این‌طور ترجمه شده بود: «ریاضت کشید، زیرا ملکوت آسمان نزدیک است» (متی ۴: ۱۷). از این ترجمه چنین برمی‌آمد که آمدن ملکوت خدا ارتباط مستقیمی با آیین ریاضت‌کشی دارد. و اما اراسموس ــ باز

84. Lorenzo Valla 85. sacramentum 86. mystery

به تبعیت از لورنتسو والا ــ اعلام داشت که متن یونانی این آیه درواقع باید به ایـن صـورت ترجمه شود: «توبه کنید، زیرا ملکوت آسمان نزدیک است.» به عبارت دیگر، برخلاف ترجـمهٔ وولگات که ظاهراً از انجام عملی ظاهری سخن می‌راند (بجا آوردن آیین ریاضت)، اراسـموس تأکید ورزید که صحبت در اینجا بر سر نوعی حالت روانشناختی درونی است که همانا «پشیمان بودن» است. بدین‌ترتیب، یکی دیگر از استدلالهای مهم کلیسای قرون وسطا در تـوجیه نـظام آیینی، به مبارزه خوانده شد.

۳. بر اساس ترجمهٔ وولگات، جبرائیل فرشته با دیدن مریم او را این‌گونه خطاب می‌کند: «ای که پر از فیضی[۸۷]» (لوقا ۱: ۲۸). و بدین‌ترتیب، تلویحاً او را مخزنی پر از فیض می‌خواند که به وقت نیاز می‌توان از آن مستفیض شد. اما اراسموس نشان داد که این عبارت در زبـان اصـلی صـرفاً به‌معنای «مورد لطف واقع‌شده» یا «کسی که بدو لطف رسیده» است. بنابراین، باز یکی دیگر از عناصر مهم الاهیات قرون وسطا در نتیجهٔ پژوهشهای اومانیست‌ها در مورد عهد جدید نقض شد.

این‌گونه تحولات، صحت و اعتبار ترجمهٔ وولگات را سخت زیر سؤال بـرد و راه را بـرای بازنگری در مسائل الاهیاتی بر اساس درکی بهتر از متن کتاب مقدس هموار کرد. نیز نشان داد که پژوهش پیرامون کتاب مقدس تا چه حد از لحاظ الاهیاتی مهم است. نباید اجازه داد الاهیات بر مشتی خطای ترجمه استوار باشد! بدین‌ترتیب، نقش حیاتی پژوهشهای کتاب مقدسی در ارتباط با الاهیات مسیحی، از همان دههٔ دوم قرن شانزدهم به‌خوبی مشخص بـود. نـیز ایـن امـر بـه نگرانیهای الاهیاتی دوران نهضت اصلاح دینی انجامید که در فصل بعد بدان خواهیم پرداخت.

اکنون بد نیست به سراغ الاهیات بیزانسی رویم که در قرون وسطا در اروپای شرقی رواج داشت. اگرچه مجال آن نیست که مضامین عمده و چهره‌های برجستهٔ این نظام الاهیاتی را به‌تفصیل بررسی کنیم، خواهیم کوشید به‌اختصار به برخی از مهم‌ترین ویژگیهای آن اشاره کنیم:

الاهیات بیزانسی

الاهیات بیزانسی نام خود را از شهر یونانی بیزانس دارد که قسطنطین آن را در سال ۳۳۰ به عنوان پایتخت جدید امپراتوری خود برگزید و، بدین‌گونه، به قسطنطنیه تغییر نام یافت. با این حال، نـام قدیمی شهر همچنان باقی ماند و بر سبک الاهیاتی خاصی اطلاق شد که تا سقوط قسطنطنیه به

87. *gratia plena*

دست مسلمانان در سال ۱۴۵۳، در این منطقه رواج داشت. البته قسطنطنیه تنها مرکز تفکر مسیحی در شرق مدیترانه نبود؛ مصر و سوریه نیز از مدتها پیش از مراکز مهم الاهیات مسیحی محسوب می‌شدند. منتها به‌تدریج که بر قدرت و اهمیت سیاسی قسطنطنیه افزوده شد، اهمیت الاهیاتی آن نیز به همان میزان افزایش یافت. الاهیات بیزانسی در دوران یوستینیانوس (۵۲۷-۵۶۵) اهمیتی شایان توجه یافت و به عنوان یکی از نیروهای مهم فکری مطرح شد. با فاصله گرفتن هرچه بیشتر کلیساهای شرق و غرب از هم (روندی که مدتها قبل از شقاق کبیر سال ۱۰۵۴ آغاز شده بود)، متفکران بیزانسی نیز اغلب بر این نکته تأکید می‌نهادند که به لحاظ الاهیاتی با کلیسای غرب فرق دارند ــ برای مثال، بر سر مسئلهٔ فیلیوک (نک: ص ۳۲۴) ــ و بدین‌ترتیب، از طریق نوشته‌های جدلی، بر تمایز نگرش الاهیاتی خود تأکید می‌گذاشتند. به عنوان نمونه، نویسندگان بیزانسی نجات را نه به شیوهٔ کلیسای غرب در قالب مقولات حقوقی و نسبی، بلکه نوعی «خداگونه شدن»[۸۸] می‌دانستند. به‌علاوه، آموزهٔ برزخ که در محافل الاهیاتی کلیسای غرب آن همه سروصدا به‌پا کرده بود، برای آنان گیج‌کننده و غیرقابل‌قبول بود. بدین‌ترتیب، هرگونه تلاش برای برقراری نوعی اتحاد مجدد بین کلیساهای غرب و شرق در قرون وسطا، به‌واسطهٔ یک سلسله عوامل سیاسی، تاریخی، و الاهیاتی به شکست می‌انجامید و وضع پیچیده‌تر می‌شد، به طوری که در زمان سقوط قسطنطنیه، میان غرب و شرق شکافی عمیق و پرناشدنی وجود داشت. با سقوط بیزانس، رهبری فکری-سیاسی آیین ارتدوکس از این منطقه به روسیه منتقل شد. روس‌ها در قرن دهم، در نتیجهٔ فعالیت مبشران بیزانس، به مسیحیت گرویده بودند و در شقاق کبیر سال ۱۰۵۴ نیز جانب یونانیان را گرفتند. به اواخر قرن پانزدهم که می‌رسیم، می‌بینیم مسکو و کیف به عنوان مناطق اسقف‌نشین برای خود اسم و رسمی یافته‌اند و هر یک الاهیاتی ارتدوکس به سبک خاص خود را دارد.

برای آنکه ماهیت کاملاً متمایز الاهیات بیزانسی را بهتر درک کنیم، لازم است به نگرشی که در پس آن نهفته پی ببریم. الاهی‌دانان بیزانس به تدوین دستورالعملهایی نظام‌مند برای ایمان مسیحی چندان علاقه‌ای نداشتند. الاهیات مسیحی از نظر آنان چیزی بود که به ما «داده» می‌شود و از این رو لازم است از آن در برابر حملات مخالفان دفاع شود و بر پیروانش تبیین گردد. ایدهٔ «الاهیات نظام‌مند» در خط‌مشی کلی بیزانس چندان جایی نداشت. حتی یوحنای دمشقی (حدود ۶۷۵-۷۴۹) را نیز که اثرش با عنوان در باب ایمان ارتدوکس[۸۹] در تثبیت دیدگاه الاهیاتی کلیسای شرق نقشی فوق‌العاده بسزا ایفا کرد، بیشتر باید شارح و مبین ایمان دانست تا متفکری بدیع یا

88. deification 89. *de fide orthodoxa*

اندیشه‌مندی که کارش تأملات الاهیاتی است. درواقع، می‌توان گفت که الاهیات بیزانسی به اصلی که اولین بار از سوی آتاناسیوس مطرح شد کماکان وفادار ماند. آتاناسیوس، در اثرش با عنوان در باب تجسم، الاهیات را تبیین یا تجلی ذهن مقدسان خوانده بود. به همین جهت، الاهیات بیزانسی (و از جمله نوادگان متجدد آن، یعنی آیینهای ارتدوکس یونان و روس) به ایدهٔ «سنت»[۹۰] توجهی خاص دارد و نوشته‌های آبای یونانی کلیسا را بویژه عزیز می‌شمرد.

نویسندگانی چون گرگوریوس نوسایی، ماکسیموس اعتراف‌گیر[۹۱]، و نویسنده‌ای که نام مستعار دیونوسیوس آریوپاگوسی[۹۲] را بر خود نهاد، از این لحاظ بویژه حائز اهمیت‌اند.

الاهیات بیزانسی با دو مناقشهٔ مهم مواجه شد. مناقشهٔ نخست که از ۷۲۵ تا ۸۴۲ ادامه یافت، غالباً به مناقشهٔ «تمثال‌شکنی»[۹۳] شهرت دارد. ماجرا از این قرار بود که امپراتور لئو سوم دستور داد تمام تمثالها را نابود کنند زیرا مانع از آن است که یهودیان و مسلمانان به مسیحیت بگرایند. این مناقشه بیشتر جنبهٔ سیاسی داشت، هرچند مسائل الاهیاتی مهمی نیز طی آن مطرح شد که مهم‌ترینشان این بود که تا چه اندازه می‌توان با استناد به آموزهٔ تجسم، خدا را به صورت تمثال و شمایل ترسیم کرد. مناقشهٔ دوم که در قرن چهاردهم درگرفت، حول مسئلهٔ سکوت‌گرایی[۹۴] (از *hesychia* یونانی به‌معنی سکوت) دور می‌زد. سکوت‌گرایی نوعی شیوهٔ تعمق از طریق تمرینات بدنی بود که ایمانداران را قادر می‌ساخت «نور الاهی» را با چشمان خود نظاره‌گر باشند. در سکوت‌گرایی بر ایدهٔ سکوت و آرامش درونی، به عنوان وسیله‌ای برای مشاهدهٔ درونی و بلاواسطهٔ خدا، تأکید می‌شد. نویسندگانی چون سیمئون ملقب به الاهی‌دان نو[۹۵] و گرگوریوس پالاماس (حدود ۱۲۹۶-۱۳۵۹) که در ۱۳۴۷ به عنوان اسقف اعظم تسالونیکی انتخاب شد، از بانیان سکوت‌گرایی بودند. مخالفان این نگرش عقیده دارند که سکوت‌گرایی تفاوت بین خدا و مخلوقات را به حداقل می‌رساند و مخصوصاً از این ایده که خدا را می‌شود «دید» ابراز نگرانی کرده‌اند.

پالاماس، در پاسخ به این انتقاد، آموزه‌ای تدوین کرد که امروز به پالامیسم[۹۶] معروف است و، به موجب آن، بین نیروهای الاهی و جوهر الاهی تمایز وجود دارد. پالاماس با استفاده از این تمایز، در دفاع از سکوت‌گرایی چنین استدلال کرد که این نگرش ایمانداران را قادر می‌سازد به کشف نیروهای الاهی نایل آیند، نه اینکه بتوانند جوهر الاهی را که نادیدنی و وصف‌ناپذیر است ببینند. ایمانداران نمی‌توانند مستقیماً در جوهر الاهی سهیم شوند، اما می‌توانند مستقیماً در

---

90. paradosis
91. Maximus the Confessor
92. Dionysius the Areopagite
93. iconoclasm
94. hesychasm
95. Symeon the New Theologian
96. Palamism

نیروهای الاهی نامخلوق که خدا از طریق آنها با ایمانداران ارتباط برقرار می‌کند، سهیم گردند. دیدگاه الاهیاتی پالاماس بویژه با حمایت نیکولاوس کاباسیلیس[۹۷] الاهی‌دان غیرکلیسایی مواجه شد که کتابش با عنوان زندگی در مسیح تا به امروز اثری کلاسیک در زمینهٔ نگرش روحانی بیزانس است. اخیراً نویسندگان نئوپالامیستی چون ولادیمیر لاسکی[۹۸] و جان میندورف[۹۹] کتاب زندگی در مسیح را در قالبی جدید ارائه کرده‌اند (نک: صص ۱۱۹-۱۲۰).

از مطالب ارائه‌شده در این فصل پیداست که الاهیات مسیحی ــ هم در غرب و هم در شرق ــ در خلال قرون وسطا و رنسانس تغییر و تحولات عظیمی را از سر گذراند. الاهی‌دانان نسلهای بعدی، این دوران را به لحاظ الاهیاتی از چندین لحاظ فوق‌العاده مهم و تعیین‌کننده یافته‌اند، و چندین نویسنده از این دوران، برای همیشه در تاریخ الاهیات مسیحی جایگاهی والا خواهند داشت. ظهور و سقوط بیزانس در درک تحولات بعدی آیین ارتدوکس شرقی در روسیه و یونان (نک: صص ۱۱۹-۱۲۰) همان‌قدر مهم است که ظهور مکتب مدرسی و اومانیسم در شکل‌گیری الاهیات غرب. در فصل بعد منحصراً به کلیسای غرب خواهیم پرداخت و ظهور جنبشی را از نظر خواهیم گذراند که عموماً به نهضت اصلاح دینی معروف است و، بنا به باور همگان، ویژگیهای منحصربه‌فرد مسیحیت امروزی غرب را ــ اعم از کاتولیک و پروتستان ــ رقم زد.

سؤالات فصل دوم

۱. اکثر الاهی‌دانان غرب در این دوران به چه زبانی تکلم می‌کردند؟

۲. «اومانیست‌ها افرادی بودند علاقه‌مند به مطالعه پیرامون روم باستان.» این تعریف از اومانیسم تا چه حد مفید است؟

۳. مضامین مهم الاهیات مدرسی چه بود؟

۴. چرا در قرون وسطا آن همه نسبت به الاهیات مربوط به آیینهای کلیسایی ابراز علاقه می‌شد؟

۵. اصطلاح «بازگشت به منابع اصلی» به چه معناست؟

---

97. Nicolas Cabasilis 98. Vladimir Lossky 99. John Meyendorff

فصل سوم

نهضت اصلاح دینی و دوران مابعد آن (۱۵۰۰-۱۷۵۰)

در قرن شانزدهم دوران نوینی در الاهیات مسیحی غرب آغاز شد. روشهای الاهیات مسیحی قرون وسطا جای خود را به الگوهایی جدید داد. مهم‌ترین رویداد همانا ظهور نهضت اصلاح دینی بود ــ نهضتی که می‌کوشید نظام اعتقادی، اخلاقی، و ساختاری کلیسای غرب را به مبانی کتاب مقدسی آن بازگرداند. نهضت اصلاحات در بدو کار به شکل‌گیری کلیساهای پروتستان در اروپا انجامید.

یکی از تحولات مهم در این دوران، گسترش مسیحیت غرب از محدودهٔ اروپا به دیگر مناطق بود. ورود پیرایشگران[1] از انگلستان به خلیج ماساچوست و عزیمت مبشران اسپانیایی و پرتغالی به افریقای جنوبی، راه را برای گسترش هرچه بیشتر مسیحیت هموار کرد، و این خود از لحاظ الاهیاتی برای دوران نوین دارای پیامدهای مهم بود.

بحث پیرامون این دوران مهم در تاریخ الاهیات مسیحی را با بررسی تحولات الاهیاتی مربوط به نهضت اصلاح دینی آغاز می‌کنیم.

مورخان و الاهی‌دانان اصطلاح نهضت اصلاح دینی را در اشاره به جنبشی در اروپای غربی به‌کار می‌برند که حول کسانی چون مارتین لوتر، اولریش تسوینگلی، و ژان کالون دور می‌زد و هدف از آن اصلاح کلیسای آن منطقه در زمینه‌های اخلاقی، الاهیاتی، و ساختاری بود. می‌توان گفت که نهضت اصلاح دینی در آغاز و تقریباً تا سال ۱۵۲۵ به مارتین لوتر و دانشگاه ویتنبرگ،

---

1. Puritans

واقع در شمال شرقی آلمان امروزی، محدود بود. با این حال، این نهضت ــ ابتدا بهطور مستقل ــ در اوایل دههٔ ۱۵۲۰ در شهر زوریخ سویس نیز پا گرفت. اصلاحات در زوریخ بر اثر یک سلسله تحولات پیچیده بهتدریج از حیث سیاسی و الاهیاتی تااندازهای تعدیل گشت و عاقبت با شهر ژنو (که اکنون جزو سویس است اما در آن هنگام خود مملکتی مستقل بود) و ژان کالون پیوند خورد.

نهضت اصلاح دینی نهضتی پیچیده و متنوع بود با دستور کاری بس فراتر از اصلاحات آموزهای در کلیسا. این نهضت با مسائل اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی فوق‌العاده مهم و حیاتی دست‌به‌گریبان بود که بررسی همهٔ آنها در این مقال نمی‌گنجد. برنامهٔ این نهضت از کشور به کشور فرق می‌کرد، و مسائل الاهیاتی که در یک کشور (مثلاً در آلمان) نقشی تعیین‌کننده داشت، در جاهای دیگر (مثلاً در انگلستان) چندان تأثیرگذار نبود.

و اما کلیسای کاتولیک در واکنش به نهضت اصلاح دینی درصدد برآمد وضع خود را قدری سر و سامان دهد. پاپ آن زمان (پاولوس سوم) که به سبب بروز تنش بین فرانسه و آلمان و بی‌ثباتی سیاسی در اروپا نتوانسته بود زودتر شورایی تشکیل دهد، سرانجام در سال ۱۵۴۵ موفق به برپایی شورای ترانت شد. هدف از برپایی این شورا، تبیین آیین و تفکر کاتولیک و دفاع از آن در برابر مخالفان انجیلی آن بود.

خود نهضت اصلاح دینی پدیده‌ای بود مربوط به اروپای غربی، و بیشتر در مناطق مرکزی و شمالی اروپا متمرکز بود (هرچند آیین کالونی در شرق اروپا نیز گسترش یافت و تا مجارستان پیش رفت). با آغاز مهاجرتهای گسترده به امریکای شمالی ــ روندی که بویژه از سال ۱۶۰۰ به بعد اهمیت یافت ــ مبانی الاهیات کاتولیک و پروتستان متعلق به دوران مابعد اصلاحات در این مناطق نیز گسترش پیداکرد. کالج هاروارد نمونهٔ یکی از اولین مراکز آموزش الاهیات در نیو انگلند است. گروه موسوم به «انجمن عیسی»[2] نیز در خاور دور و در کشورهایی چون هند، چین، و ژاپن به فعالیتهای بشارتی گسترده‌ای دست زد. الاهیات مسیحی رفته‌رفته مرزهای اروپای غربی را درنوردید و به پدیده‌ای جهانی تبدیل شد ــ تحولی که بسط نهایی آن را در دوران نوین شاهدیم که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت. فعلاً می‌پردازیم به تشریح برخی از اصطلاحات مربوط به دوران نهضت اصلاح دینی و دوران مابعد آن.

---

2. Society of Jesus

شرح برخی اصطلاحات

اصطلاح نهضت اصلاح دینی در معانی مختلف به‌کار می‌رود که جا دارد در اینجا آنها را از هم بازشناسیم. برای این اصطلاح چهار تعریف وجود دارد که در زیر هر یک را به اختصار بررسی خواهیم‌کرد:

آیین لوتری؛ کلیسای اصلاح‌شده (که اغلب از آن با عنوان آیین کالونی یاد می‌شود)؛ نهضت اصلاحات رادیکال یا بنیادگرا[3] (که هنوز هم اغلب آن را آناباپتیسم می‌نامند)؛ و نهضت ضد اصلاح دینی[4] (که به نهضت اصلاحات کاتولیک نیز معروف است). اصطلاح نهضت اصلاح دینی، در مفهوم عام، به هر چهار نهضت فوق اطلاق می‌شود. نیز در معنایی قدری محدودتر در اشاره به نهضت پروتستان به‌کار می‌رود و، بنابراین، اصلاحات کاتولیک از شمار معانی آن حذف می‌گردد. نهضت اصلاح دینی در این مفهوم، تنها سه نهضت نخست را که در بالا به آنها اشاره شد شامل می‌شود. با این حال، در بسیاری از محافل آکادمیک، اصطلاح نهضت اصلاح دینی را به آنچه گاه از آن با عنوان «اصلاحات اجرایی»[5] یا «اصلاحات رسمی» یاد می‌شود، اطلاق می‌کنند. به عبارت دیگر، این اصطلاح تنها کلیساهای لوتری و اصلاح‌شده (ازجمله انگلیکان) را دربر می‌گیرد و آناباپتیست‌ها را شامل نمی‌شود.

عبارت نامعمول «اصلاحات اجرایی» در اینجا نیاز به توضیح دارد. این اصطلاح به نحوهٔ ارتباط گروههای عمدهٔ اصلاحگرا با مقامات غیردینی چون شاهزادگان، نیروهای مجریه، و شوراهای شهر اشاره دارد. برخلاف اصلاحگرایان رادیکال و بنیادگرا که می‌گفتند این‌گونه مقامات هیچ حقی در کلیسا ندارند، نظر گروههای اصلی اصلاحگرا این بود که کلیسا ــ لااقل تااندازه‌ای ــ تابع نهادهای حکومتی غیردینی است. دستگاههای اجرایی در کلیسا دارای قدرت و اختیاراتی هستند، درست همان‌طور که کلیسا می‌تواند در اجرای نظم و انضباط، سرکوبی ارتداد، یا حفظ نظم و آرامش، بر اقتدار دستگاههای اجرایی تکیه کند. عبارت «اصلاحات اجرایی» بیانگر همین ارتباط و همکاری نزدیک بین کلیسا و دستگاههای اجرایی است. چنین اصلاحاتی رکن اصلی برنامهٔ اصلاحاتی نویسندگانی چون مارتین لوتر و مارتین بوتسر[6] را تشکیل می‌داد. معمولاً در کتب مربوط به الاهیات مسیحی، به هر سه معنی اصطلاح «اصلاح دینی»

---

3. Radical Reformation
4. Counter-Reformation
5. magisterial Reformation
6. Martin Bucer

برمی‌خوریم. امروز اصطلاح «اصلاحات اجرایی» را بیشتر در مورد دو معنای نخست این اصطلاح (یعنی آیین لوتری و کلیسای اصلاح‌شده) به‌کار می‌برند، و اصلاحات رادیکال را به گروه سوم (آناباپتیست‌ها) اطلاق می‌کنند.

اصطلاح پروتستان نیز نیاز به توضیح دارد. این اصطلاح به دنبال برپایی شورای اشپایر[7]، در فوریه سال ۱۵۲۹، باب شد که رأی داده بود آیین لوتری را نباید بیش از این در آلمان تحمل کرد. در آوریل همان سال، شش شاهزادهٔ آلمانی و چهارده شهر نسبت به این حُکم سرکوبگرانه اعتراض کردند و به دفاع از آزادی عقیده و حقوق اقلیتهای مذهبی برخاستند. اصطلاح پروتستان (معترض) از همین‌جا باب شد. بنابراین، در اصل صحیح نیست این عنوان را در مورد افرادی که تا قبل از آوریل ۱۵۲۹ فعالیت داشتند به‌کار ببریم یا وقایع پیش از این تاریخ را جزو اصلاحات پروتستان بدانیم. اغلب در اشاره به فعالیتهای اصلاح‌طلبانه‌ای که تا پیش از این تاریخ در ویتنبرگ و جاهای دیگر (مثلاً در فرانسه و سویس) جریان داشت، اصطلاح «انجیلی» را به‌کار می‌برند. اگرچه واژهٔ پروتستان را هرازگاه به این دورهٔ متقدم‌تر اطلاق می‌کنند، این کار در واقع یک اشتباه تاریخی است.

اصلاحات لوتری

اصلاحات لوتری عمدتاً به سرزمین آلمان و نفوذ گستردهٔ فردی پرجذبه به نام مارتین لوتر بازمی‌گردد. مهم‌ترین مشغلهٔ ذهنی لوتر آموزهٔ پارساشمردگی بود که رکن اصلی دیدگاه الاهیاتی او را تشکیل می‌داد. نهضت اصلاحات لوتری در ابتدا حرکتی آکادمیک بود و هدفش صرفاً اصلاح برنامهٔ آموزش الاهیات در دانشگاه ویتنبرگ بود. و از آنجا که ویتنبرگ دانشگاه نسبتاً کوچک و کم‌اهمیتی به‌شمار می‌رفت، اصلاحات لوتر و همکارانش در دانشکدهٔ الاهیات آنجا چندان جلب‌توجه نکرد. آنچه سخت جلب‌توجه کرد و باعث شد بسیاری از مردم با آراء ویتنبرگ آشنا شوند، اقدامات شخصی خود لوتر بود نظیر آویختن مسائل معروف نودوپنج‌گانه (۳۱ اکتبر ۱۵۱۷) بر درِ کلیسایش.

مسائل نودوپنج‌گانه اعتراضی بود به سنت فروش آمرزش به هدف جمع‌آوری پول برای بازسازی کلیسای عظیم سان پیترو در رم. در پس این سنت، فلسفه‌ای مبهم نهفته است. ظاهراً این کار نوعی ابراز قدردانی از سوی فرد گنهکار تلقی می‌شد به سبب آمرزیده شدن گناهانش.

---

7. Diet of Speyer

گنهکاران با حصول اطمینان از اینکه کلیسا ــ به نیابت از مسیح ــ گناهانشان را بخشوده است، طبعاً می‌خواستند به نوعی ابراز قدرانی کنند؛ و به‌تدریج اهدای پول و صدقه جهت امور خیریه ــ از جمله اهدای مستقیم پول به کلیسا ــ به عنوان شیوهٔ معمول برای چنین ابراز قدردانی پذیرفته شد. باید توجه داشت که چنین کاری به‌معنای خرید آمرزش از سوی فرد گنهکار نبود: دادن هدیهٔ مالی نتیجهٔ آمرزش بود نه پیش‌شرط آن. منتها این سنت تا زمان لوتر در منجلابی از سوءتفاهمات فرورفته بود و ظاهراً این باور در اذهان ریشه دوانده بود که فروش حق آمرزش شیوه‌ای راحت و سریع برای آمرزیده شدن از گناه است. به همین جهت، لوتر زبان به اعتراض گشود و اعلام داشت که آمرزش نه مسئله‌ای مالی، بلکه دگرگون شدن رابطهٔ فرد گنهکار با خداست. از نظر لوتر، کلیسای کاتولیک مفهوم بخشش محض فیض را به ابتذال کشانیده و چنین تحریف کرده بود که رحمت خدا را می‌توان خرید.

اصلاحات لوتری به‌معنای دقیق تنها در سال ۱۵۲۲ و هنگامی آغاز شد که لوتر از انزوای تحمیلی در وارتبورگ[8] خارج شد و به ویتنبرگ بازگشت. لوتر در سال ۱۵۲۱ به جرم نشر «تعالیم کاذب» از سوی شورای ورمس محکوم گردید. برخی از حامیان صاحب‌منصب لوتر که نگران جان وی بودند، در پی این محکومیت او را مخفیانه به قلعهٔ وارتبورگ انتقال دادند تا خطر تهدیدات فروکش کند. و اما در غیاب لوتر، فردی به نام آندرئاس بودنشتاین فون کارلشتات[9] که از همکاران دانشگاهی لوتر در ویتنبرگ بود، اصلاحاتی را در ویتنبرگ به مورد اجرا گذاشت که چیزی نمانده بود به هرج‌ومرج و اغتشاش بینجامد. لوتر که می‌دانست برای آنکه نهضت اصلاحات از بی‌کفایتی‌های کارلشتات جان سالم به‌در بَرَد حضورش در ویتنبرگ ضروری است، مخفیگاه امن خود را ترک گفت و به ویتنبرگ بازگشت.

از این لحظه به‌بعد، برنامهٔ اصلاحات دانشگاهی جای خود را به اصلاح کلیسا و کل جامعه داد. لوتر دیگر دامنهٔ فعالیتهای خود را تنها به دانشگاه و حوزه‌های فکری محدود نمی‌دانست بلکه حال در او به عنوان رهبر نهضت اصلاح دینی، اجتماعی، و سیاسی گسترده‌ای نگریسته می‌شد که ــ از نگاه برخی ناظران آن زمان ــ می‌توانست راه را برای ظهور نظام اجتماعی/دینی جدیدی در اروپا هموار سازد. درواقع باید گفت برنامهٔ اصلاحاتی خود لوتر، در قیاس با آنچه همکاران اصلاح‌طلبش نظیر اولریش تسوینگلی ارائه می‌دادند، بسیار محافظه‌کارانه‌تر بود. به‌علاوه، با موفقیتی بسیار کمتر از حد انتظار روبه‌رو شد. نهضت لوتر سخت محدود به سرزمین

---

8. Wartburg 9. Andreas Bodenstein von Karlstadt

آلمان بود و، صرف‌نظر از کشورهای اسکاندیناوی، برخلاف انتظار در هیچ کشور خارجی دیگری پایگاهی مستحکم نیافت. به همین ترتیب، درک لوتر از نقش «شاهزادگان خداترس» (که به موجب آن کلیسا عملاً تحت‌اختیار نظام سلطنت قرار می‌گرفت) نیز برخلاف انتظار چندان جذابیت نداشت ــ مخصوصاً اینکه اکثر متفکران اصلاح‌طلب نظیر ژان کالون جمهوری‌خواه بودند. انگلستان در این باره نمونهٔ خوبی است: شاخه‌ای از الاهیات پروتستان که در این کشور و نیز در فروبومان باب شد نه لوتری، بلکه اصلاح‌شده بود.

اصلاحات کالونی

خاستگاه اصلاحات کالونی که به پیدایش کلیساهای اصلاح‌شده (نظیر کلیسای پرسبیتری) منجر شد، تحولات مربوط به کنفدراسیون سویس است. برخلاف اصلاحات لوتری که در محفلی دانشگاهی آغاز گشت، کلیسای اصلاح‌شده ریشه در سلسله تلاشهایی داشت که به منظور ایجاد اصلاحات در نظام اخلاقی و عبادتی کلیسا (ولی نه لزوماً نظام آموزه‌ای آن) و منطبق ساختن آن با اصول کتاب مقدس صورت گرفت. در اینجا باید بر این نکته تأکید ورزیم که‌گرچه این شیوه اصلاحات شکل خاص خود را از کالون دارد، خاستگاه اصلی آن به اصلاحگرایانی چون اولریش تسوینگلی و هاینریش بولینگر[10] بازمی‌گردد که مدتها قبل از کالون فعالیت داشتند و مقرشان شهر مهم زوریخ در سویس بود.

اگرچه اغلب این الاهی‌دانان اصلاحگرا نظیر تسوینگلی افرادی تحصیل‌کرده بودند و زمینهٔ دانشگاهی داشتند، برنامهٔ اصلاحاتی‌شان ماهیت آکادمیک نداشت؛ بلکه معطوف کلیساهایی بود که در شهرهای مهم سویس نظیر زوریخ، برن، و بازل تأسیس کرده بودند. برخلاف لوتر که آموزهٔ پارساشمردگی را رکن اصلی برنامهٔ اصلاحات اجتماعی/دینی خود می‌دانست، متفکران اصلاحگرای متقدم‌تر چندان به مسائل آموزه‌ای علاقه نداشتند، چه رسد به آموزه‌ای خاص. اصلاحات آنان بیشتر جنبهٔ ساختاری، اجتماعی، و اخلاقی داشت و از بسیاری جهات شبیه اصلاحاتی بود که بانیان نهضت اومانیسم خواهان آن بودند.

عموماً بر این باورند که روند تثبیت کلیسای اصلاح‌شده با تثبیت اصلاحات تسوینگلی (پس از آنکه خود او در سال ۱۵۳۱ در جنگ کشته شد) تحت رهبری جانشین وی، هاینریش بولینگر، آغاز، و با ظهور ژنو به عنوان مهم‌ترین پایگاه قدرت این کلیسا، و مطرح شدن ژان کالون به عنوان

10. Heinrich Bullinger

سخنگوی اصلی آن در دهۀ ۱۵۵۰، پایان پذیرفت. انتقال تدریجی قدرت در کلیسای اصلاح‌شده (ابتدا از زوریخ به برن و سپس از برن به ژنو) بین سالهای ۱۵۲۰ تا ۱۵۶۰ اتفاق افتاد و سرانجام به تأسیس شهر ژنو، استقرار نظام سیاسی آن (نظام جمهوری)، و ظهور متفکران دینی آن (نخست کالون و پس از مرگ او، تئودور بزا[۱۱]) در کلیسای اصلاح‌شده انجامید. این روند از طریق تأسیس آکادمی ژنو (در ۱۵۵۹) که شبانان کلیساهای اصلاح‌شده در دامان آن پرورش یافتند، تثبیت گشت.

اصطلاح آیین کالونی را اغلب در اشاره به عقاید دینی کلیسای اصلاح‌شده به‌کار می‌برند. چنین کاربردی گرچه هنوز هم در مطالبی که دربارۀ اصلاحات نوشته می‌شود بسیار متداول است، امروز دیگر چندان با نظر مثبت بدان نمی‌نگرند. زیرا اکنون تقریباً کاملاً روشن است که الاهیات اصلاح‌شده در اواخر قرن شانزدهم بیشتر از آبشخور فکری غیر از خود کالون تغذیه کرده است. اینکه تفکر اصلاح‌شدۀ مربوط به اواخر قرن شانزدهم و قرن هفدهم را کالونی بنامیم تلویحاً بدین‌معناست که کالون الهامبخش آن بوده است؛ حال آنکه، امروز تقریباً همه می‌دانند که عقاید کالون را جانشینان وی تا اندازۀ زیادی تعدیل کردند. امروز بیشتر ترجیح می‌دهند در این ارتباط از اصطلاح اصلاح‌شده استفاده کنند ــ خواه در اشاره به آن دسته کلیساها (عمدتاً در سویس، آلمان، و فروبومان) یا آن دسته متفکران دینی (نظیر تئودور بزا، ویلیام پرکینز[۱۲]، و جان اوون[۱۳]) که اصول اعتقادیشان بر کتاب دینی معروف کالون، مبادی دین مسیحی، استوار بود، و خواه در اشاره به آن دسته اسناد کلیسایی (نظیر کاتشیسم هایدلبرگ[۱۴]) که آنها نیز بر همین کتاب کالون مبتنی بودند.

از بین سه شاخۀ نهضت اصلاحات پروتستان ــ یعنی لوتری، اصلاح‌شده یا کالونی، و آناباپتیست ــ شاخۀ اصلاح‌شده برای دنیای انگلیسی‌زبان دارای اهمیتی ویژه است. آیین پیوریتن یا پیرایشگری[۱۵]، که در تاریخ انگلستانِ قرن هفدهم نقشی مهم ایفا کرد و در ارتباط با دیدگاههای دینی/سیاسی منطقۀ نیو انگلند در قرن هفدهم و پس از آن دارای اهمیتی بسزاست، شکل خاصی از مسیحیت اصلاح‌شده است.

برای درک تاریخ سیاسی/دینی نیو انگلند یا فهم عقاید نویسندگانی چون جانثن ادواردز[۱۶] لازم است لااقل با برخی از مفاهیم الاهیاتی پیرایشگران گوشه‌ای از دیدگاه دینی آن آشنا باشیم، زیرا نگرش اجتماعی و سیاسی پیرایشگران را رقم می‌زند.

---

11. Theodore Beza 12. William Perkins 13. John Owen
14. Heidelberg Catechism 15. Puritanism 16. Jonathan Edwards

اصلاحات رادیکال (آناباپتیسم)

معنای لغوی اصطلاح آناباپتیست «از نو تعمیددهنده» است و به آنچه شاید بارزترین ویژگی نظام اعتقادی آناباپتیست‌ها باشد اشاره دارد: تأکید بر اینکه تنها کسانی باید تعمید گیرند که ایمان خود را شخصاً و علناً اقرار کرده‌اند. آناباپتیسم ظاهراً اولین بار در حوالی زوریخ و در پی اصلاحاتی که تسوینگلی در اوایل دههٔ ۱۵۲۰ در این شهر به‌اجرا گذاشت سر برکرد. آناباپتیست‌ها کسانی بودند (کونراد گربل[۱۷] یکی از آنان بود) که می‌گفتند تسوینگلی به اصول اصلاحی که خود وضع کرده است وفادار نیست. سخنانش یک چیز است و اعمالش چیز دیگر. اگرچه تسوینگلی خود را به اصل «تنها کتاب مقدس»[۱۸] متعهد می‌دانست، استدلال گربل چنین بود که او از آیین و مراسمی پیروی می‌کند که کتاب مقدس آنها را جایز نمی‌داند و تجویز نمی‌کند. تعمید اطفال[۱۹]، پیوند تنگاتنگ بین کلیسا و دستگاههای مجریه، و شرکت مسیحیان در جنگ از جملهٔ آنهاست. متفکرانی چون گربل از اصل «تنها کتاب مقدس» تعبیری بنیادگرایانه و رادیکال داشتند و می‌گفتند مسیحیان اصلاح‌شده تنها به چیزهایی که صریحاً در کتاب مقدس تعلیم داده شده است ایمان دارند و عمل می‌کنند. این تحول به‌شدت موجب نگرانی تسوینگلی شد، زیرا آن را عامل ایجاد بی‌ثباتی می‌دانست ـــ که می‌توانست به بهای گسستن کلیسای اصلاح‌شده از ریشه‌های تاریخی آن و جدایی آن از سنت مسیحی گذشته تمام شود.

نهضت آناباپتیسم انواع مختلف دارد، اما همگی در این چند مورد مشترکند: بدگمانی عمومی نسبت به مقامات حکومتی؛ ردّ سنت تعمید اطفال و اعتقاد به اینکه تنها ایمانداران بالغ باید تعمید داده شوند؛ اشتراک در ملک و دارایی؛ و تأکید بر صلح‌جویی و عدم‌مقاومت. درخصوص مورد سوم، در سال ۱۵۲۷ مقامات زوریخ، برن، و سنت گالن آناباپتیست‌ها را متهم کردند به اینکه معتقدند «هیچ مسیحی واقعی نباید از سرمایهٔ خود سود برد یا درآمدی داشته باشد؛ هر نوع مطاع دنیوی رایگان و همگانی است، و همه به یک اندازه بر املاکِ هم حق دارند.» به همین سبب است که آناباپتیسم را اغلب «جناح چپ اصلاحات» (رولند اچ. بینتون[۲۰]) یا «اصلاحات رادیکال» (جورج هانستن ویلیامز[۲۱]) می‌نامند. ویلیامز اصطلاح «اصلاحات رادیکال» را در مقابل «اصلاحات اجرایی» به‌کار می‌برد که ـــدر مفهومی کلی ـــ دو نهضت لوتری و اصلاح‌شده را شامل می‌شود. امروز این دو اصطلاح در مطالبی که راجع به اصلاحات نوشته

---

17. Conrad Grebel 18. sola scriptura 19. paedobaptism
20. Roland H. Bainton 21. George Hunston Williams

می‌شود مقبولیت بیشتری دارد، و احتمالاً در مطالعهٔ آثار جدیدتری که در این باره نگاشته شده است بارها به آنها برخواهید خورد.

اصلاحات کاتولیک

این اصطلاح اغلب به بیداری اشاره دارد که در پی برپایی شورای ترانت (۱۵۴۵) در محافل کلیسای کاتولیک رومی به‌وجود آمد. این حرکت در آثار پژوهشی قدیمی‌تر، نهضت ضداصلاحات خوانده شده است و، همان‌طور که از عنوان آن برمی‌آید، منظور این است که کلیسای کاتولیک رومی برای مقابله با اصلاحات پروتستان راههایی یافت تا از این طریق جلو نفوذ آن را بگیرد. و حال آنکه، یکی از طرق مقابلهٔ کلیسای کاتولیک رومی با نهضت اصلاحات این بود که ــ لااقل تااندازه‌ای ــ خود را از درون اصلاح کند تا بدین‌ترتیب پروتستان‌ها دیگر نتوانند از آن انتقاد کنند. بنابراین، این حرکت، در عین حال که واکنشی علیه اصلاحات پروتستان بود، تلاش برای ایجاد اصلاحات در کلیسای کاتولیک نیز بود.

همان نگرانیهایی که در پس اصلاحات پروتستان در اروپای شمالی نهفته بود، باعث احیای کلیسای کاتولیک نیز شد (بویژه در اسپانیا و ایتالیا). شورای ترانت، که عنصر اصلی اصلاحات کاتولیک است، موضع کلیسای کاتولیک را درخصوص برخی مسائل بغرنج و پیچیده روشن ساخت، و در زمینه‌هایی چون اخلاق و رفتار روحانیان، نظم و انضباط کلیسایی، تعلیم و تربیت دینی، و فعالیتهای بشارتی اصلاحات بسیار مهمی ارائه کرد. ایجاد اصلاحات در بسیاری از فرقه‌های دینی که از دیرباز فعالیت داشتند، و همچنین تأسیس فرقه‌های دینی تازه (نظیر یسوعیان) نیز خود عاملی مهم در پیشبرد اصلاحات کاتولیک بود. جنبه‌های الاهیاتی اصلاحات کاتولیک را بعداً در بحث پیرامون تعالیمی که در مورد کتاب مقدس و سنت، پارساشمردگی محض ایمان، و آیینهای کلیسایی می‌داد به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد. در نتیجهٔ اصلاحات کاتولیک، بسیاری از سوءاستفاده‌هایی که در ابتدا باعث شده بود فریاد اصلاحات بلند شود (خواه از سوی اومانیست‌ها یا پروتستان‌ها) ریشه‌کن شد.

الاهی‌دانان برجسته

دوران اصلاح دینی را اغلب یکی از شکوفاترین ادوار تاریخ الاهیات مسیحی می‌دانند. معمولاً در این دوران بر سه الاهی‌دان برجسته انگشت می‌نهند: مارتین لوتر، ژان کالون، و اولریش

تسوینگلی که، از این بین، دو الاهی‌دان نخست از اهمیتی ویژه برخوردارند. تسوینگلی گرچه در نوع خود چهره‌ای برجسته است، نبوغ خلاق و نفوذ الاهیاتی لوتر و کالون کمابیش او را تحت‌الشعاع قرار داده است.

مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶)

مارتین لوتر تحصیلات خود را در دانشگاه ارفورت به‌پایان برد. ابتدا در دانشکدهٔ هنر تحصیل کرد و آنگاه در دیر آوگوستینوسی همان محل به فراگیری علم الاهیات مشغول شد. در سال ۱۵۱۲، کرسی استادی مطالعات کتاب مقدس در دانشگاه ویتنبرگ به او واگذار شد و به تدریس مزامیر (۱۵۱۷-۱۵۱۸)، رومیان (۱۵۱۶-۱۵۱۷)، و عبرانیان (۱۵۱۷-۱۵۱۸) پرداخت. دیدگاه الاهیاتی لوتر در این دوران، بویژه درخصوص آموزهٔ پارساشمردگی، دستخوش سلسله تحولاتی شد. او، ظاهراً بر اثر مطالعهٔ دقیق کتاب مقدس، رفته‌رفته از آنچه مکتب «طریقت نو» در مورد پارساشمردگی تعلیم می‌داد رویگردان شد.

لوتر نخستین بار در سال ۱۵۱۷ و در پی انتشار مسائل نودوپنج‌گانه در مورد فروش حق آمرزش، شهرت یافت. سپس مناقشهٔ لایپزیگ[22] را نوشت (در ماه ژوئن و جولای ۱۵۱۹) و، بدین‌ترتیب، به عنوان منتقد سرسخت مکتب مدرسی معروف شد. در سال ۱۵۲۰ نیز با انتشار سه رساله، شهرت خویش را به عنوان الاهی‌دانی اصلاحگرا بیش از پیش تثبیت کرد. لوتر در رسالهٔ استمداد از اشراف مسیحی ملت آلمان، با شور و حرارت خواهان ایجاد اصلاحات در کلیسا شد و اعلام داشت که کلیسای اوایل قرن شانزدهم، هم از لحاظ تعلیمی و هم به لحاظ آیینی، با تعالیم عهد جدید فاصله گرفته است. سبک نگارش پرنغز و موجزش سبب شد برخی از پیچیده‌ترین و جدی‌ترین عقاید الاهیاتی او با استقبال مضاعف مردم مواجه شود. موفقیت چشمگیر این اثر لوتر را دلگرم کرد و موجب شد رسالهٔ کلیسای مسیح در اسارت بابل را به رشتهٔ تحریر درآورد. لوتر در این اثر پرنفوذ، قاطعانه اعلام داشت که انجیل از سوی نهاد کلیسا به بند کشیده شده است. کلیسای قرون وسطا انجیل را در نظام پیچیده‌ای از کشیشان و آیینهای کلیسایی به زنجیر کشیده و به جای آنکه خادم آن باشد، ارباب آن شده است. او این مطلب را در رسالهٔ بعدی‌اش با عنوان آزادی فرد مسیحی بیشتر بسط داد و به بررسی دلالتهای آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان در زندگی مسیحیان پرداخت.

---

22. *Leipzig Disputation*

لوتر را می‌توان به‌جرئت نوآورترین اصلاح‌طلب در تاریخ مسیحیت دانست. با این حال، تأثیر الاهیاتی او در گرو هیچ‌یک از آثار الاهیاتی عمده‌اش نیست. اکثر نوشته‌های لوتر در پاسخ به مناقشه‌ای خاص بود. او تنها دو کتاب کاتشیسم (تعلیمات دینی) نوشت که می‌توان گفت در آنها به‌راستی به ارائهٔ نظام‌مند مبانی ایمان مسیحی پرداخته شده است. ولی همین‌ها را نیز، از آنجا که بیشتر جنبهٔ شبانی دارند، نمی‌توان آثار الاهیاتی آکادمیک تلقی کرد و از این نظر چندان جدی گرفت. با این حال، جنبه‌های مختلف الاهیات لوتر بر تفکر مسیحی غرب تأثیری شگرف داشته است. به عنوان مثال، «الاهیات صلیب»[23] او که به‌اختصار در یکی از نوشته‌هایش به سال ۱۵۱۸ (مناقشهٔ هایدلبرگ[24]) ارائه شد، بر الاهیات قرن بیستم تأثیری عمیق داشته است، و خدای مصلوب اثر یورگن مولتمان[25] خود گواه این واقعیت است.

ژان کالون (۱۵۰۹- ۱۵۶۴)

کالون به سال ۱۵۰۹ در نوایون[26]، واقع در شمال شرقی پاریس، زاده شد. در دانشگاه پاریس که سخت زیر نفوذ تفکر مدرسی بود تحصیل کرد و سپس برای مطالعهٔ حقوق راهی دانشگاه اورلئان شد که گرایشهای اومانیستی داشت. کالون در ابتدا می‌خواست حرفه‌ای دانشگاهی پیشه کند، اما در اواسط سالهای بیست زندگانی توبه کرد و، بدین‌ترتیب، به جرگهٔ حرکتهای اصلاح‌طلبانه‌ای که در پاریس جریان داشت پیوست و، سرانجام، در بازل به تبعید فرستاده شد.

نسل دوم اصلاح‌طلبان بسیار بیشتر از نسل اول بر نیاز کلیسا به داشتن آثاری در زمینهٔ الاهیات نظام‌مند واقف بودند. کالون، این شخصیت برجستهٔ متعلق به دوران دوم اصلاحات، به‌خوبی احساس می‌کرد که لازم است اثری پدید آید که اصول اعتقادی الاهیات انجیلی را به‌روشنی بیان کرده، این اصول را بر اساس کتاب مقدس توجیه و در برابر انتقادات کاتولیک‌ها از آن دفاع کند. او در سال ۱۵۳۶ کتاب کوچکی منتشر کرد مشتمل بر شش فصل به نام مبادی دین مسیحی. کالون بیست‌وپنج سال بعدی عمر خود را صرف کار روی این اثر کرد: فصلهای تازه‌ای بدان می‌افزود و ترتیب مطالب را عوض می‌کرد. هنگامی که کتاب در سال ۱۵۵۹ به چاپ نهایی رسید، مشتمل بر چهار جلد و هشتاد فصل بود.

موضوع جلد نخست، خدای خالق است و احاطه و حاکمیت او بر جهان خلقت. جلد دوم به نیاز انسان به نجات می‌پردازد و کار مسیح را به عنوان منجی بشریت در این روند بررسی می‌کند.

---

23. theologia crucis 24. *Heidelberg Disputation* 25. Moltman 26. Noyon

جلد سوم به نحوهٔ برخوردار شدن آدمیان از این نجات می‌پردازد. و، بالأخره، جلد چهارم کلیسا و رابطهٔ آن را با جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد. اغلب جبر را رکن اصلی دیدگاه الاهیاتی کالون خوانده‌اند، حال آنکه، این تصور درست نیست. ظاهراً تنها اصل حاکم بر دیدگاه الاهیاتی کالون، وفادار ماندن به کتاب مقدس، از یک سو، و سعی در روشن کردن مطالب، از سوی دیگر، است.

کالون پس از اتمام کار خود در نوایون به سال ۱۵۳۶، بر آن شد باقی عمر را در شهر بزرگ استراسبورگ به مطالعات شخصی بگذراند. متأسفانه جادهٔ مستقیمی که از نوایون به استراسبورگ منتهی می‌شد، به علت بروز جنگ بین فرانسوای اول فرانسه و امپراتور شارل پنجم غیرقابل عبور شد و کالون بناچار مسیر طولانی‌تری را انتخاب کرد که از شهر ژنو می‌گذشت. ژنو که به‌تازگی از سرزمین مجاور خود ساووا[۲۷] استقلال یافته بود، چندی پیش اسقف محلی خود را اخراج کرده بود و، به رهبری دو فرانسوی به نامهای گیوم فارل[۲۸] و پیر ویره[۲۹]، برنامهٔ اصلاحات جنجالی را آغاز کرده بود، و از این رو سخت دچار هرج‌ومرج بود. فارل و ویره وقتی فهمیدند کالون در ژنو است، به‌التماس از او خواستند همان‌جا بماند و در پیشبرد اصلاحات به آنها کمک کند، زیرا به معلمی باتجربه نیاز داشتند. کالون نیز بااکراه تقاضایشان را پذیرفت.

اما تلاشهای وی در جهت ایجاد زیربنایی مستحکم در زمینه‌های تعلیمی و انضباطی در کلیسای ژنو، با مخالفتهای شدید روبه‌رو شد. کشمکشهایی درگرفت و، سرانجام، در روز عید قیام سال ۱۵۳۸، کار به جای باریک کشید و کالون را از شهر اخراج کردند. او به استراسبورگ پناه برد. کالون که حال دو سال دیرتر از موعد مقرر به استراسبورگ رسیده بود، بر آن شد بی‌درنگ دست به کار شود. او در مدتی کوتاه، چند اثر مهم الاهیاتی یکی پس از دیگری نگاشت. شاید مهم‌ترین کاری که انجام داد، مروری مجدد بر کتاب مبادی (در سال ۱۵۳۹) و انتشار نخستین ترجمهٔ این کتاب به زبان فرانسه (در سال ۱۵۴۱) بود. کالون از آنجا که در استراسبورگ شبانی مسیحیان فرانسوی‌زبان شهر را برعهده داشت، توانست درخصوص مشکلات عملی شبانان کلیسای اصلاح‌شده تجربیاتی غنی کسب کند. و از طریق دوستی با مارتین بوتسر، اصلاح‌طلب اهل استراسبورگ، توانست تفکر خود را در مورد رابطه بین کلیسا و شهر بسط دهد.

و اما اوضاع دینی/سیاسی ژنو در غیاب کالون به‌شدت رو به وخامت گذاشت. اهالی شهر در سپتامبر سال ۱۵۴۱ دست به دامن کالون شدند و از او خواهش کردند بازگردد و نظم و آرامش را مجدداً در شهرشان حکمفرما سازد. کالونی که به ژنو بازگشت، جوانی حکیم‌تر و باتجربه‌تر بود و

---

27. Savoy 28. Guillaume Farel 29. Pierre Viret

در قیاس با سه سال پیش برای رویارویی با وظایف پیش رو آمادگی بسیار بیشتری داشت. تجربه‌ای که در استراسبورگ اندوخته بود باعث شد در نظریه‌پردازیهایش راجع به ماهیت کلیسا واقع بین‌تر باشد، و این واقع‌بینی را به‌وضوح می‌توان در مطالبی که از آن پس در این زمینه نگاشت شاهد بود. هنگامی که کالون در سال ۱۵۶۴ بدرود حیات گفت، ژنو کانون حرکتی جهانی شده بود که نام او را بر خود داشت. آیین کالونی هنوز هم یکی از مهم‌ترین و پویاترین جنبشهای فکری در تاریخ بشری است.

اولریش تسوینگلی (۱۴۸۴-۱۵۳۱)

اولریش تسوینگلی، اصلاح‌طلب اهل سویس، در دانشگاههای وین و بازل تحصیل کرد و سپس در بخش شرقی سویس عهده‌دار وظایف کلیسایی شد. او سخت به اومانیسم مسیحی، بویژه به آثار اراسموس، علاقه‌مند شد و جداً بر این باور بود که کلیسای زمان او نیازمند اصلاحات است. در سال ۱۵۱۹ شبانی کلیسایی را در شهر زوریخ برعهده گرفت و از فراز منبر کلیسای گریت مینستر، که مهم‌ترین کلیسای شهر بود، منادی برنامهٔ اصلاحات شد. این اصلاحات در ابتدا تنها محدود به ایجاد اصلاحات اخلاقی در کلیسا بود. اما دامنهٔ آن خیلی زود گسترش یافت و انتقاد از نظام الاهیاتی کلیسای آن زمان را نیز شامل شد. لبهٔ تیز این انتقادها بویژه متوجه الاهیات مربوط به آیینهای کلیسایی بود. اصطلاح «نگرش تسوینگلی» امروز به این اعتقاد منسوب به تسوینگلی اشاره دارد که مسیح در آیین قربانی مقدس حضور ندارد و این آیین صرفاً یادبود مرگ مسیح است.

تسوینگلی در مراحل آغازین گسترش نهضت اصلاح دینی ــ بویژه در شرق سویس ــ نقشی مهم ایفا کرد. با این حال، نفوذ و شهرت او به‌هیچ‌وجه به پای لوتر یا کالون نمی‌رسد، زیرا او نه از خلاقیت لوتر بهره داشت و نه از نگرش نظام‌مند کالون. خواننده متوجه خواهد شد که اسم کوچک تسوینگلی را به اشکال مختلف می‌نویسند، و اغلب اولریش یا هولدرایش را به جای هولدریش به‌کار می‌برند.

تحولات الاهیاتی عمده

نهضت اصلاح دینی نهضتی پیچیده بود و دستورکاری بسیار وسیع داشت. مباحثات مرتبط با آن تااندازه‌ای حول منابع الاهیات مسیحی دور می‌زد و تااندازه‌ای نیز حول آموزه‌هایی که از پیاده کردن چنین منابعی نتیجه می‌شد. در اینجا هریک از این دو را جداگانه بررسی می‌کنیم:

منابع الاهیات

هدف اصلی گروههای عمدهٔ اصلاحات نه ایجاد یک سنت مسیحی جدید، بلکه احیا و اصلاح سنت موجود بود. اصلاح‌طلبانی چون لوتر و کالون با اعلام اینکه الاهیات مسیحی درنهایت ریشه در کتاب مقدس دارد، خواهان بازگشت به کتاب مقدس به عنوان مهم‌ترین منبع الاهیات مسیحی شدند. بدین‌ترتیب، شعار «تنها کتاب مقدس» به صورت بارزترین شعار اصلاح‌طلبان درآمد و بیانگر اعتقاد راسخ آنان بود به اینکه کتاب مقدس یگانه منبع الاهیات مسیحی است و به‌تنهایی کفایت می‌کند. با این حال، همان‌گونه که بعداً نیز خواهیم دید (نک: صص ۲۳۸-۲۴۱)، این بدان معنا نیست که آنان منکر اهمیت سنت بودند.

این تأکید تازه بر کتاب مقدس پیامدهای مهمی داشت که از بین آنها دو مورد زیر بویژه شایان ذکر است:

۱. اعتقاداتی را که پشتوانهٔ کتاب مقدسی ندارند، یا باید رد کرد، یا بر کسی واجب‌الاجرا نیستند. به عنوان مثال، اصلاح‌طلبان برای آموزهٔ «بارداری بی‌آلایش مریم» (یعنی این اعتقاد که مریم، مادر عیسی، بدون ننگ گناه بادار شد) چندان ارزشی قائل نبودند. از نظر آنان، چنین آموزه‌ای در کتاب مقدس یافت نمی‌شود و از این رو باید آن را کنار گذاشت.

۲. اهمیت کتاب مقدس در کلیسا مجدداً مورد تأکید قرارگرفت. موعظه‌های تشریحی، تفسیر کتاب مقدس، و خلق آثاری در زمینهٔ الاهیات کتاب مقدس (نظیر کتاب مبادی اثر کالون)، در نهضت اصلاحات دارای اهمیتی فوق‌العاده بود.

آموزهٔ فیض

دوران نخست اصلاح دینی یکسر حول دیدگاههای شخصی مارتین لوتر دور می‌زند. لوتر که عقیده داشت کلیسا ناخواسته و ندانسته به دام بدعت پلاگیوسی گرفتار شده است، آموزهٔ پارسا شمردگی محض فیض را برای هر که گوش شنوا داشت تبلیغ می‌کرد. پرسش «چگونه می‌توانم خدایی فیاض بیابم؟» و شعار «تنها محض ایمان»[۳۰] در اکثر مناطق اروپای غربی طنین افکند و بسیاری در کلیسا بدان گوش فرادادند. مسائلی که در این آموزه مطرح می‌شود قدری پیچیده است و بعداً در وقت مناسب به‌تفصیل آنها را در این کتاب بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۴۸۵-۴۹۴).

30. sola fide

آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان از ویژگیهای بارز اصلاحات لوتری است. کالون، گرچه برای این آموزه احترام قائل بود، روندی را آغاز کرد که بویژه در دوران بعدی الاهیات اصلاحگرا اهمیت فراوان یافت: او مبحث فیض را نه در ارتباط با پارساشمردگی، بلکه در پرتو آموزهٔ جبر بررسی می‌کند. از نظر الاهی‌دانان کلیسای اصلاح‌شده تجلی نهایی «فیض خدا» نه در این واقعیت که خدا گنهکاران را پارسا می‌سازد، بلکه در این واقعیت است که خدا ابنای بشر را بدون توجه به سجایا و دستاوردهایی که روزگاری خواهند داشت، پیشاپیش برگزیده است. آموزهٔ «برگزیدگی غیرمشروط» (نک: صص ۵۰۵-۵۰۷) رفته‌رفته بیانگر ماهیت فیضی شد که اعمال نیکوی انسان هیچ نقشی در آن ندارد.

آموزهٔ آیینهای کلیسایی

این ایده تا دههٔ ۱۵۲۰ کاملاً در محافل اصلاح‌طلب جا افتاده بود که آیینهای کلیسا نشانه‌های بیرونی فیض نادیدنی خدایند. ایجاد این پیوند بین آیینهای کلیسا و آموزهٔ پارساشمردگی (که لوتر و همکارش فیلیپ ملانشتون[31] در ویتنبرگ مسبب آن بودند)، باعث شد نسبت به الاهیات آیینهای کلیسایی شور و علاقه‌ای تازه پدید آید. طولی نکشید که این حیطه از الاهیات مسیحی اسباب مناقشات فراوان شد: اصلاح‌طلبان و کاتولیک‌ها بر سر تعداد و ماهیت آیینهای کلیسایی با هم به نزاع پرداختند و لوتر و تسوینگلی بر سر اینکه آیا مسیح در مراسم قربانی مقدس حضور دارد یا خیر (نک: صص ۵۷۸-۵۷۹).

آموزهٔ کلیسا

برخلاف نسل نخست اصلاح‌طلبان که فکر و ذکرشان مسئلهٔ فیض بود، نسل دوم بیشتر به خود موضوع کلیسا پرداختند. آنان که به علت اختلاف‌نظر در مورد آموزهٔ فیض از کلیسای کاتولیک جدا شده بودند، زیر فشار بودند تا نظریهٔ جامع و منسجمی درخصوص کلیسا ارائه دهند که بتواند گسستشان را از کلیسای کاتولیک توجیه کند و برای کلیساهای انجیلی که جدیداً در شهرهای مختلف اروپای غربی سر بر می‌کرد، مبنایی ارائه دهد. درحالی‌که لوتر در وهلهٔ نخست به آموزهٔ فیض می‌اندیشید، مارتین بوتسر و ژان کالون بودند که در تحول دیدگاه پروتستان درخصوص کلیسا نقشی تعیین‌کننده ایفا کردند. چنین تحولی از آن هنگام تا به امروز برای

31. Philip Melanchthon

مسیحیت در کل دنیا فوق‌العاده حائز اهمیت بوده است و اهمیت آن را بعداً به طور مفصل در همین کتاب بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۵۲۳-۵۲۶).

نهضتهای مابعد اصلاح دینی

به دنبال نهضت اصلاح دینی ــ اعم از اصلاحات پروتستان و کاتولیک ــ دورانی را شاهدیم که در آن هریک از این دو نهضت به تثبیت مبانی الاهیاتی خود پرداختند. در مورد آیین پروتستان، هم در مورد لوتری‌ها و هم در کلیسای اصلاح‌شده (یا کالونی)، شاهد آغاز دورهٔ موسوم به «راست‌دینی» (ارتدوکس) هستیم که ویژگی بارز آن همانا تأکید بر تعاریف و اصول آموزه‌ای بود. پیرایشگران نیز گرچه با این روند آموزه‌ای موافق بودند، در مقایسه با دستهٔ نخست، بیشتر بر کاربرد آموزه‌ها در زمینه‌های روحانی و شبانی تأکید داشتند. برعکس، هواداران زهدگرایی[۳۲] با هر نوع تأکید بر آموزه مخالف بودند و عقیده داشتند که اصرار بیش از حد بر راست‌دینی در مسائل آموزه‌ای، باعث می‌شود ایمانداران از نیاز به داشتن «ایمانی زنده» غافل بمانند. در چارچوب آیین کاتولیک رومی پس از شورای ترانت نیز بیش از پیش بر تداوم سنت کاتولیک تأکید شد و پروتستان‌ها به عنوان افرادی نوآور، و درنتیجه بدعتگذار، محکوم گردیدند. بد نیست در آغاز بحث، ظهور راست‌دینی پروتستان را از نظر بگذرانیم.

راست‌دینی پروتستان

ظاهراً در تاریخ قاعدهٔ کلی این است که در پی هر دوره از خلاقیت، دورانی آکنده از رکود و نخوت حکمفرما می‌گردد. دوران اصلاح دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست. دوران مابعد اصلاح دینی ــ شاید به دلیل وسواسی که برای حفظ دستاوردهای اصلاحات داشت ــ نگرشی کاملاً مدرسی نسبت به الاهیات پیدا کرد. آراء و عقاید اصلاح‌طلبان، از طریق ابداع سلسله نظامهایی مشخص جهت ارائهٔ الاهیات مسیحی، طبقه‌بندی و به‌گونه‌ای نظام‌مند عرضه شد.

در دوران پس از مرگ کالون، روش[۳۳]، یعنی سازمان‌بندی نظام‌مند و استنتاج منسجم عقاید، سخت مورد توجه قرار گرفت. الاهی‌دانان کلیساهای اصلاح‌شده متوجه شدند که ناگزیر باید در برابر مخالفان لوتری و کاتولیک از عقاید خود دفاع کنند. تفکر ارسطویی، که کالون زمانی در آن

32. Pietism 33. method

به دیده تردید نگریسته بود، حال به عنوان نیرویی که می‌توانست در جهت تحکیم موضع کلیسای اصلاح‌شده عمل کند با شور و حرارت به‌کار گرفته شد. اثبات این امر که آیین کالونی از انسجام و هماهنگی درونی برخوردار است، رفته‌رفته اهمیتی حیاتی یافت. نتیجه آنکه، بسیاری از نویسندگان کالونی به سراغ نوشته‌های ارسطو رفتند، به این امید که آنچه ارسطو در مورد روش نگاشته بود به آنها کمک کند تا دیدگاه الاهیاتی خود را بر مبانی منطقی‌تر و مستحکم‌تری استوار سازند.

از میان ویژگیهای این نگرش تازه به الاهیات، می‌توان به چهار مورد اشاره کرد:

۱. عقل و خرد انسان در زمینهٔ بررسی الاهیات مسیحی و دفاع از آن، جایگاهی مهم پیدا کرد.

۲. الاهیات مسیحی به صورت نظامی معرفی شد که از انسجام منطقی برخوردار است، از لحاظ عقلانی قابل دفاع است، و از استنتاجات قیاسی مبتنی بر بدیهیات مألوف مشتق شده است. به عبارت دیگر، الاهیات با اصول اولیه آغاز می‌شود و آموزه‌هایش را بر اساس این اصول استنتاج می‌کند.

۳. الاهیات را بر فلسفهٔ ارسطو ــ بویژه بر آنچه در خصوص ماهیت روش گفته بود ــ مبتنی دانستند. در مورد نویسندگان بعدی اصلاح‌طلب باید گفت که بیشتر الاهی‌دانانی فلسفی بوده‌اند تا کتاب مقدسی.

۴. الاهیات به مسائل متافیزیکی و نظری گرایشی خاص پیدا کرد ــ بویژه درخصوص مسائلی چون ذات خدا، ارادهٔ خدا برای انسان و عالم خلقت، و، از همه مهم‌تر، آموزهٔ تقدیر.

بدین‌ترتیب، نقطهٔ آغاز الاهیات دیگر نه یک واقعهٔ تاریخی خاص، بلکه اصول کلی شناخته شد. تفاوت چنین نگرشی با دیدگاه کالون کاملاً روشن است: از نظر کالون، الاهیات یکسر بر واقعهٔ عیسی مسیح آن‌گونه که کتاب مقدس بدان شهادت می‌دهد مبتنی است و از این واقعه سرچشمه می‌گیرد. ولی پیروان بعدی کالون اصول کلی را محور اصلی الاهیات دانستند و، بدین‌ترتیب، این اصول جایگاهی را که تا پیش از آن مخصوص مسیح بود اشغال کردند.

مسئله‌ای که در اینجا بویژه اهمیت دارد، اوضاع سیاسی اروپا و بخصوص آلمان در اواخر قرن شانزدهم است. دو آیین لوتری و کاتولیک رومی در دههٔ ۱۵۵۰ به‌خوبی در مناطق مختلف آلمان ریشه دوانده و تثبیت شده بود. منتها اوضاع از لحاظ دینی به بن‌بست رسیده بود، بدین‌معنا که آیین لوتری به جایی رسیده بود که دیگر نمی‌توانست در مناطق کاتولیک جلوتر رود. به همین جهت، نویسندگان لوتری بر آن شدند که از موضع آکادمیک به دفاع از آیین لوتری برخیزند و نشان دهند که این آیین کاملاً با کتاب مقدس مطابقت دارد و بر تعالیم آن استوار است. از این طریق، نویسندگان لوتری امیدوار بودند که با نشان دادن عقلانی بودن آیین لوتری، پیروان

آیین کاتولیک رومی را که از نظام اعتقادی خود مأیوس و سرخورده شده بودند، جذب مرام لوتری کنند. اما چنین نشد. نویسندگان کاتولیک رومی نیز در پاسخ دست به خلق آثار بسیار عالمانه و پیچیده‌ای در مورد الاهیات نظام‌مند زدند و در این راه از نوشته‌های توماس آکویناس بهره جستند. «انجمن عیسی» که در سال ۱۵۳۴ تأسیس شد، بلافاصله به‌عنوان مهم‌ترین نیروی عقلانی کلیسای کاتولیک معروف شد و نویسندگان عمدهٔ آن نظیر روبرتو بلارمینو[۳۴] و فرانثیسکو د سوارث[۳۵] از حیث عقلانی نقشی قابل‌ملاحظه در دفاع از آیین کاتولیک ایفا کردند.

با رخنه‌یابی قابل‌توجه آیین کالونی به مناطق لوتری‌مسلک آلمان در دهه‌های ۱۵۶۰ و ۱۵۷۰، اوضاع این کشور باز هم پیچیده‌تر شد. اکنون سه فرقهٔ عمدهٔ مسیحی در این منطقه حضور فعال داشتند: آیین لوتری، آیین کالونی، و مرام کاتولیک. هر سه زیر فشار بودند تا هویت خود را تعریف کنند و آن را از دو آیین دیگر بازشناسند. لوتری‌ها، از یک سو، مجبور بودند اختلافشان را با کالونی‌ها توضیح دهند و، از سوی دیگر، تفاوتشان را با کاتولیک‌ها. بهترین و موثق‌ترین راه ابراز هویت و تبیین این تفاوتها، تشریح مسائل آموزه‌ای بود: «ما به این چیز ایمان داریم، ولی آنها به آن چیز.» دوران مابین ۱۵۵۹ تا ۱۶۲۲ را که تأکید در آن عمدتاً بر آموزه بود، غالباً دوران راست‌دینی یا دوران ارتدوکسی می‌نامند. در این دوران، هم پروتستان‌ها و هم کاتولیک‌ها، در تلاش برای اثبات کیفیت عقلانی و منطقی نظامهای اعتقادیشان، هر دو به نگرش مدرسی متوسل شدند.

دو آیین لوتری و کالونی از خیلی جهات شبیه هم بودند. به عنوان مثال، هر دو مدعی بودند انجیلی هستند، و هر دو اصول کمابیش مشابهی را در آیین کاتولیک مردود می‌شمردند. با این حال، لازم بود وجوه تمایزشان مشخص شود. لوتری‌ها و کالونی‌ها روی‌هم‌رفته درخصوص اکثر مسائل آموزه‌ای با هم موافق بودند. ولی در یک مورد سخت اختلاف‌نظر داشتند و آن آموزهٔ جبر یا تقدیر بود. تأکیدی که پیروان کالون در دوران مابین ۱۵۵۹ تا ۱۶۶۲ بر آموزهٔ جبر داشتند، تااندازه‌ای نشان‌دهندهٔ آن است که این آموزه تا چه حد آنان را از همکاران لوتری‌شان متمایز می‌ساخت.

با مقایسهٔ وضع آلمان و انگلستان در این دوران، به‌سهولت می‌توان به اهمیت این موضوع پی برد. اصلاحاتی که در قرن شانزدهم تحت حکومت هنری هشتم (۱۵۰۹–۱۵۴۷) در انگلستان صورت گرفت، کمترین شباهتی به اصلاحات آلمان نداشت. آلمان تا مدتها صحنهٔ نبرد مداوم بین لوتری‌ها و کاتولیک‌های رومی بود و هر گروه می‌کوشید در منطقه‌ای خاص رقیب را از سر راه بردارد و برای خود جای پایی بیابد. و اما در انگلستان، هنری هشتم اعلام داشت که در قلمرو

---

34. Roberto Bellarmine 35. Francisco de Suarez

او تنها یک کلیسای ملی حق فعالیت دارد. بنا به فرمان سلطنتی، تنها یک کلیسا در انگلستان مجاز شناخته شد. کلیسای اصلاح‌شده در انگلستان به‌هیچ‌وجه زیر فشار نبود که برای آنکه از کلیسایی دیگر در آن منطقه بازشناخته شود، خود را تعریف کند. نحوهٔ شکل‌گیری نهضت اصلاحات در انگلستان به‌گونه‌ای بود که در ابتدا هیچ نیازی به تعاریف آموزه‌ای وجود نداشت، زیرا کلیسای انگلستان، از نظر اجتماعی، پس از اصلاحات دقیقاً همان‌طور بود که پیش از اصلاحات، و تغییرات سیاسی در این امر دخالتی نداشت. البته این بدان‌معنا نیست که در دوران اصلاحات هیچ بحث الاهیاتی در انگلستان جریان نداشت، منتها این بحثها از اهمیت تعیین‌کننده برخوردار نبودند و به اصلاحات انگلستان هویت خاصی نمی‌دادند.

کلیسای لوتری در آلمان خود را موظف می‌دید موجودیت و حدود قلمرو خود را تعریف و از آن دفاع کند، زیرا از کلیسای کاتولیک قرون وسطا بریده بود. کلیسای کاتولیک کماکان در مجاورت مناطق لوتری‌مذهب آلمان به حیات خود ادامه می‌داد و آیین لوتری را وامی‌داشت که موجودیت خود را توجیه کند. حال آنکه، کلیسایی که هنری هشتم در انگلستان پایه گذاشته بود خود را تداوم کلیسای قرون وسطا می‌دانست. عقیده بر آن بود که کلیسای انگلستان به عنوان نهادی اجتماعی چنان تعریف روشنی دارد که دیگر لازم نیست از حیث آموزه‌ای نیز تعریف شود.

وضع انگلستان در دوران حکومت الیزابت اول نیز کماکان به همین صورت باقی ماند. «توافق الیزابت» (۱۵۵۹) تصریح می‌کرد که در انگلستان تنها یک کلیسا وجود دارد که همان کلیسای انگلستان[۳۶] است. این کلیسا کماکان حاکمیت کلیسای قبل از اصلاحات را برعهده داشت، منتها نظام رهبری آن را از دستگاه پاپ به دستگاه سلطنتی تغییر داده بود. هیچ‌یک از سه کلیسای کاتولیک، لوتری، و کالونی که در خاک اصلی اروپا برای برتری بر هم مشغول نزاع بودند، در انگلستان حق حیات نداشتند. به همین جهت نیازی نبود کلیسای انگلستان خود را درگیر مسائل آموزه‌ای سازد: ملکه الیزابت مراقب بود که این کلیسا هیچ رقیبی در انگلستان پیدا نکند. یکی از اهداف آموزه، روشن کردن تمایزهاست. در انگلستان چیزی نبود که لازم باشد از چیزهای دیگر متمایز گردد. هیچ‌کدام از آن عواملی که باعث شده بود مسائل آموزه‌ای در دوران اصلاحات و پس از آن در خاک اصلی اروپا آن همه مهم شود، در مورد انگلستان صدق نمی‌کرد و این کشور در برابر آنها مصون بود.

دو تحول زیر در این دوران دارای اهمیتی خاص بود:

---

36. Church of England

۱. **بذل‌توجهی تازه نسبت به موضوع روش:** اصلاح‌طلبانی چون لوتر و کالون چندان علاقه‌ای به مسائل مربوط به روش نداشتند. از نظر آنان، کار الاهیات در وهلهٔ نخست تشریح و تبیین کتاب مقدس بود. درواقع کتاب مبادی نوشتهٔ کالون را می‌توان اثری در زمینهٔ الاهیات کتاب مقدس دانست، زیرا مفاهیم اصلی کتاب مقدس را به‌گونه‌ای منظم و منسجم ارائه می‌داد. اما همان‌طور که کمی جلوتر خواهیم دید، در نوشته‌های تئودور بزا که پس از کالون به سرپرستی آکادمی ژنو برگزیده شد (آکادمی ژنو مرکزی بود در نقاط مختلف اروپا به هدف تربیت شبانان کالونی)، شاهد بذل‌توجهی تازه نسبت به مسائل مربوط به روش هستیم. ترتیب منطقی مطالب و مبتنی بودنشان بر اصول اولیه، در نوشته‌های بزا در درجهٔ نخست اهمیت قرار دارد؛ این امر را بویژه در نحوهٔ برخورد او با آموزهٔ تقدیر شاهدیم که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

۲. **پیدایش آثار مربوط به الاهیات نظام‌مند:** رخنه‌یابی مکتب مدرسی به محافل الاهیاتی لوتری، کالونی، و کاتولیک رومی منجر به پیدایش آثاری برجسته در زمینهٔ الاهیات نظام‌مند شد ــ آثاری که از خیلی جهات می‌توان آنها را با کلیات الاهیاتی توماس آکویناس مقایسه‌کرد. هدف از این نوشته‌ها، تبیین جامع و عالمانهٔ الاهیات مسیحی بود و نویسندگان می‌کوشیدند از این طریق موضع خود را تقویت و بر ضعف موضع مخالفان تأکید کنند.

در این دوران نویسندگان زیر را می‌توان بویژه حائز اهمیت دانست:

۱. تئودور بزا (۱۵۱۹–۱۶۰۵)، نویسندهٔ برجستهٔ کالونی که بین سالهای ۱۵۵۹ تا ۱۵۹۹ استاد الاهیات در آکادمی ژنو بود. وی در اثر خود با عنوان رسالات الاهیاتی[37] (۱۵۷۰–۱۵۸۲) که مشتمل بر سه جلد است، می‌کوشد عناصر اصلی الاهیات اصلاح‌شده را با استفاده از منطق ارسطویی به‌گونه‌ای منطقی و منسجم شرح دهد. بزا در این اثر، با آوردن استدلالاتی منطقی، به دفاع از الاهیات کالون برمی‌خیزد و برخی از نکات مبهم این نظام الاهیاتی را (بویژه در ارتباط با آموزهٔ تقدیر و کفاره) روشن می‌سازد. برخی گفته‌اند که تأکید بزا بر روشن و منطقی بودن مطلب باعث شده است در برخی موارد بسیار مهم تصویر نادرستی از نظام الاهیاتی کالون ارائه دهد؛ دیگران نیز کار بزا را صرفاً جمع‌بندی الاهیات کالون خوانده و گفته‌اند که او جز ارائهٔ تصویری منظم‌تر از عقاید کالون کاری نکرده است.

۲. یوهان گرهارد[38] (۱۵۸۲–۱۶۳۷)، نویسندهٔ لوتری‌مسلک. در ۱۶۱۶ به استادی الاهیات در دانشگاه ینا منصوب شد و تا پایان دوران تدریس خود همان‌جا ماند. گرهارد، با توجه به

---

37. *Tractationes theologicae* 38. Johann Gerhard

حملات شدید کالونی‌ها، احساس می‌کرد که لازم است الاهیات لوتری به‌گونه‌ای نظام‌مند عرضه شود. پیش‌تر ـ یعنی در ۱۵۲۱ ـ با انتشار ویرایش نخست یادداشتها[39]، اثر فیلیپ ملانشتون، رئوس اصلی دیدگاه الاهیاتی لوتری‌ها کمابیش به‌طور نظام‌مند ارائه شده بود. منتها ملانشتون در این اثر، مطالب را بیشتر به‌طور موضوعی بررسی کرده بود تا به شیوهٔ نظام‌مند. گرهارد کار او را دنبال کرد، با این تفاوت که بیشتر آثار ارسطو را در زمینهٔ منطق زمینهٔ کار خود قرار داد. کتاب یادداشتهای الاهیاتی[40]، که وی آن را بین سالهای ۱۶۱۰ تا ۱۶۲۲ نگاشت، تا سالها اثری کلاسیک در زمینهٔ الاهیات لوتری به‌شمار می‌رفت.

آیین کاتولیک رومی

شورای ترانت (۱۵۴۵–۱۵۶۳)، پاسخ قطعی کلیسای کاتولیک بود به نهضت اصلاح دینی. در اینجا می‌توان به دو دستاورد شورا اشاره کرد: نخست، شورا درصدد اصلاح معضلات و نابسامانی‌هایی برآمد که در ابتدا به ظهور نهضت اصلاح دینی انجامیده بود. در نتیجهٔ برپایی شورا، اقداماتی در جهت ریشه‌کن کردن فساد و سوءاستفاده در کلیسا به‌عمل آمد. دوم آنکه، شورا موضع رسمی مرام کاتولیک را درخصوص برخی از مهم‌ترین مبانی ایمان مسیحی که در نتیجهٔ نهضت اصلاحات جنجال‌برانگیز شده بود (نظیر مسائلی چون رابطه بین کتاب مقدس و سنت، آموزهٔ پارساشمردگی، و ماهیت و عملکرد آیینهای کلیسایی) روشن کرد. نتیجه آنکه، حال آیین کاتولیک برای رویارویی و مقابله با مخالفان پروتستان خود آمادگی بسیار بیشتری داشت. در دهه‌های پایانی قرن شانزدهم شاهد آنیم که کلیسای کاتولیک با اعتمادبه‌نفس کامل به مقابله با آیین پروتستان برمی‌خیزد.

یکی از مشخص‌ترین علایم این اعتمادبه‌نفس تازه را می‌توان در پژوهشهایی شاهد بود که اندیشه‌مندان کاتولیک پیرامون [آثار] آبای کلیسا انجام دادند. پروتستان‌ها در بدو کار با چنان مهارتی به آثار آبای کلیسا متوسل می‌شدند که ظاهراً برخی از نویسندگان کاتولیک اواسط قرن شانزدهم واقعاً باورشان شده بود که موضع آبای کلیسا، نظیر آوگوستینوس، به‌راستی بیشتر به دیدگاه پروتستان‌ها نزدیک است. اما در ربع سوم این قرن، نویسندگان کاتولیک رفته‌رفته در مورد پیوستگی خود با نویسندگان دوران آبا اطمینان بیشتری به‌دست آوردند. مهم‌ترین نوشته‌ای که بیانگر این پیوستگی است کتابخانهٔ آبا[41] اثر مارگرن دو لا بینی[42] است که به سال ۱۵۷۵ در

---

39. *Loci communes: "Commonplaces"* 40. *Loci communes theologici*
41. *Bibliotheca Patrum* 42. Marguerin de la Bigne

هشت جلد قطور منتشر شد. پس از آن نیز نویسندگانی چون آنتوان آرنو[43] و پیر نیکول[44] به خلق آثار مهمی در این زمینه پرداختند.

این اطمینان تازه درخصوص تداوم و پیوستگی سنت کاتولیک سبب شد موضوع ثبات و یکپارچگی تعالیم کاتولیک بیش از پیش مورد تأکید قرار گیرد. مهم‌ترین نویسنده‌ای که بر این نکته تأکید گذاشت، ژاک بنینی بوسوئه[45] (۱۶۲۷–۱۷۰۴) بود که کتابش با عنوان تاریخ گوناگونی کلیساهای پروتستان به صورت سلاحی مهم در مباحثات بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها درآمد. بوسوئه معتقد بود که تعالیم کلیسای کاتولیک در خلال اعصار متمادی یکسان و یکپارچه باقی مانده است. از آنجا که پروتستان‌ها ــ به‌واسطهٔ نوآوری و بدعتگذاری، یا با انکار برخی از اصول بنیادین آن ــ از این تعالیم منحرف شده‌اند، دیگر نباید آنها را ارتدوکس یا پیرو آیین راستین دانست. رسولان گنجینه‌ای ثابت از حقایق ایمانی برای جانشینان خود به میراث گذاشته‌اند که باید از نسلی به نسل دیگر حفظ و نگاهداری شود:

> تعلیم کلیسا همواره یکسان است... انجیل هیچ‌گاه با گذشته فرق ندارد. از این رو، هر گاه کسی بگوید ایمان متضمن چیزی است که تا دیروز متضمن آن نبود، از راست‌دینی منحرف شده و، بنابراین، دیگر ارتدوکس نیست. تعلیم کاذب را به‌راحتی می‌توان تشخیص داد. چنین تعلیمی را بی‌درنگ از آنجا می‌توان تشخیص داد که چیزی جدید است.

شعار همیشه یکسان[46] به صورت یکی از عناصر جدلی مهم کاتولیک‌ها در پیکار با پروتستان‌ها درآمد. از نظر بوسوئه، آیین پروتستان آشکارا نوآور و بدعتگذار بود و، از این رو، غیرارتدوکس.

از بین الاهی‌دانانی که در این دوران طلایی الاهیات کاتولیک خوش درخشیدند، احتمالاً مهم‌ترین شان روبرتو بلارمینو (۱۵۴۲–۱۶۲۱) بود که در سال ۱۵۶۰ به «انجمن عیسی» ملحق شد و سپس در سال ۱۵۷۶ استاد الاهیاتِ مناقشه[47] در دانشگاه رم گردید. او تا سال ۱۵۹۹ در این منصب باقی ماند و آنگاه به سمت کاردینالی رسید. مهم‌ترین اثر او، مباحثاتی پیرامون مناقشات مربوط به ایمان مسیحی (۱۵۸۶–۱۵۹۳) است که وی در آن با قدرت هرچه تمام‌تر از عقلانی بودن الاهیات کاتولیک در برابر منتقدان پروتستان آن (اعم از لوتری و کالونی) دفاع کرد.

---

43. Antoine Arnauld 44. Pierre Nicole 45. Jacques Benigne Boussuet
46. *semper eadem* 47. controversial theology

پیرایشگری

یکی از مهم‌ترین سبکهای الاهیاتی دنیای انگلیسی‌زبان، در اواخر قرن شانزدهم سر بر کرد. پیرایشگری را عمدتاً شکلی از راست‌دینی اصلاح‌شده[۴۸] می‌دانند که بویژه بر جنبه‌های تجربی و شبانی ایمان مسیحی تأکید می‌گذاشت. روشن است که الاهی‌دانان برجستهٔ پیرایشگر، نظیر ویلیام پرکینز (۱۵۵۸-۱۶۰۲)، ویلیام ایمز[۴۹] (۱۵۷۶-۱۶۳۳)، و جان اوون (۱۶۱۸-۱۶۸۳)، همگی در نوشته‌های خود ــ بویژه در تعلیمشان راجع به گسترهٔ تأثیرگذاری مرگ مسیح و نیز حاکم بودن خدا در ارتباط با موضوع مشیت الاهی و برگزیدگی ــ سخت از بزا الهام گرفته بودند. در سالهای اخیر، الاهیات شبانی پیرایشگری سخت مورد توجه قرار گرفته است.

الاهی‌دانان اوایل قرن هفدهم، نظیر لارنس چادرتن[۵۰] جان داد[۵۱]، و آرثر هیلدرسم[۵۲]، در پی آن بودند که مسائل شبانی را در رأس مباحث الاهیاتی قرار دهند. عموماً بر این باورند که سنت شبانی پیرایشگری با خدمات و نوشته‌های ریچارد بکستر[۵۳] (۱۶۱۵-۱۶۹۱) به اوج رسید. شهرت بکستر تااندازه‌ای به سبب اثر عظیمش به نام دفتر راهنمای مسیحی[۵۴] (۱۶۷۳) است. این کتاب که مشتمل بر چهار بخش است، الاهیاتی را به تصویر می‌کشد که در زندگی روزمرهٔ مسیحیان پیاده شده است. بااینهمه، معروف‌ترین اثر بکستر در زمینهٔ الاهیات شبانی، شبان اصلاح‌شده (۱۶۵۶) است که مسائل شبانی را از دیدگاهی پیرایشگرانه بررسی می‌کند.

اگرچه پیرایشگری در انگلستان اوایل قرن هفدهم نیروی الاهیاتی/سیاسی فوق‌العاده مهمی محسوب می‌شد، مهم‌ترین تحولات مربوط به آن را در دنیای جدید، یعنی در امریکا، شاهدیم. سیاستهای سرکوبگرانهٔ چارلز اول سبب شد بسیاری از پیرایشگران از انگلستان به شمال امریکا مهاجرت کنند. نتیجه آنکه، پیرایشگری به صورت عاملی مهم و تعیین‌کننده در مسیحیت امریکای شمالی قرن هفدهم درآمد. مهم‌ترین الاهی‌دان پیرایشگر امریکا، جانثن ادواردز (۱۷۰۳-۱۷۵۸) بود که، علاوه بر تأکید پیرایشگرانه بر حاکمیت الاهی، این آمادگی را نیز داشت که به مصاف مسائل تازه‌ای رود که در نتیجهٔ ظهور جهان‌بینی عقلانی پاسخ می‌طلبید. اگرچه ادواردز ــ بویژه در پی «بیداری عظیم»[۵۵] قرن هجدهم (که خود در آن نقشی مهم و تعیین‌کننده داشت) ــ به عنوان رهبری روحانی سخت مورد نیاز بود، اهمیت دیدگاه الاهیاتی او بویژه در

48. reformed orthodoxy 49. William Ames 50. Laurence Chaderton
51. John Dod 52. Arthur Hildersam 53. Richard Baxter
54. *Christian Directory* 55. Great Awakening

زمینهٔ اخلاقیات عملی است. سلسله موعظه‌های او در مورد اول قرنتیان ۱۳، در سال ۱۷۴۶ با عنوان محبت و ثمراتش منتشر شد.

پیرایشگری از برخی جهات ــ بویژه در ارتباط با مسئلهٔ تجربهٔ مسیحی ــ با زهدگرایی شباهتهایی دارد که اکنون بدان می‌پردازیم.

زهدگرایی

به‌تدریج که آیین راست‌دینی یا ارتدوکس در میان گروههای عمدهٔ پروتستان نفوذ بیشتری یافت، نواقص آن نیز مشخص‌تر شد. آیین راست‌دینی، در بهترین حالت، می‌کوشید از نظر عقلی از حقایق ایمان مسیحی دفاع کند و به اصلاحات آموزه‌ای بپردازد. منتها این آیین اغلب به‌جای آنکه بکوشد الاهیات را با مسائل روزمرهٔ زندگی مرتبط سازد، به نوعی وسواس نسبت به ریزه‌کاریهای منطقی تبدیل می‌شد. اصطلاح زهدگرایی (پیِتیسم) از واژهٔ لاتین *pietas* (به‌معنای زاهدمنشی یا خداترسی) مشتق شده است و در آغاز لقب تحقیرآمیزی بود که مخالفان این جنبش آن را در اشاره به تأکید زهدگرایی بر اهمیت آموزه‌های مسیحی در زندگی روزمرهٔ مسیحیان به‌کار می‌بردند.

عموماً بر این باورند که نهضت زهدگرایی با انتشار کتاب آرزوهای پارسایانه[56] (۱۶۷۵) اثر فیلیپ یاکوب اشپنر[57] آغاز شد. اشپنر در این کتاب با تأسف‌بار خواندن وضعیت کلیسای لوتری آلمان پس از جنگهای سی‌ساله (۱۶۱۸–۱۶۴۸)، برای احیای مجدد کلیسای روزگار خود سلسله پیشنهادهایی ارائه داد که مهم‌ترین آنها تأکیدی دوباره بر مطالعهٔ شخصی کتاب مقدس بود. الاهی‌دانان دانشگاهی این پیشنهادها را به باد تمسخر گرفتند، اما همین پیشنهادها بعدها در محافل کلیسایی آلمان نفوذی چشمگیر یافت. این امر خود نمایانگر نومیدی و سرخوردگی روزافزون مسیحیان آلمان بود از ضعف و ناتوانی آیین راست‌دینی در برابر شرایط اجتماعی تکان‌دهندهٔ دوران جنگ. از نظر زهدگرایی، اصلاح آموزه‌ای همواره باید با اصلاح زندگی فرد همراه باشد. زهدگرایی در مناطق مختلف ــ بویژه در انگلستان و آلمان ــ رواج یافت. از بین نمایندگان این جنبش، دو نفر شایان ذکرند:

۱. نیکولاوس لودویگ گراف فون تسینتسندورف[58] (۱۷۰۰–۱۷۶۰): تسینتسندورف جامعهٔ زهدگرا موسوم به هورنهوتر[59] (از روستایی آلمانی به همین نام) را بنیان نهاد. او که از

---

56. *Pia desideria* 57. Philip Jakob Spener 58. N. L. G. Zinzendorf
59. Hurnhuter

عقل‌گرایی خشک و بی‌روح، و راست‌دینی بی‌محتوای روزگار خویش به‌تنگ آمده بود، بر اهمیت «آیین دل» تأکید ورزید که بر رابطهٔ شخصی و صمیمانهٔ فرد ایماندار با مسیح مبتنی است. نقش «احساس»(در تقابل با عقل یا راست‌دینی آموزه‌ای) در زندگی مسیحی مورد تأکیدی خاص قرار گرفت. این امر را می‌توان زمینه‌ساز ظهور نهضت رومانتیسم در مراحل بعدی تفکر دینی آلمان دانست. تأکید تسینتسندورف بر ایمانی شخصی، در قالب شعار «ایمان زنده» متجلی است که او آن را در مقابل اعتقادات مردهٔ راست‌دینی پروتستان قرار می‌دهد. این آراء تسینتسندورف را، از یک سو، شلایرماخر و، از سوی دیگر، جان وسلی[۶۰]، که می‌توان گفت زهدگرایی را وارد انگلستان کرد، پی گرفتند.

۲. جان وسلی (۱۷۰۳-۱۷۹۱): نهضت متودیسم را در چارچوب کلیسای انگلستان بنیان نهاد، که کمی بعد به صورت فرقه‌ای مستقل درآمد. وسلی که به‌راستی متقاعد شده بود «از ایمانی که تنها محض آن می‌توان پارسا شمرده شد محروم است»، در پی تجربهٔ توبه‌اش در جلسه‌ای در الدرزگیت استریت[۶۱] در ماه مه ۱۷۳۸، به اهمیت «ایمانی زنده» و نیز نقش تجربه در زندگی مسیحی پی برد. او در مورد تجربهٔ توبه‌اش می‌گوید که احساس کرد قلبش «ناگاه به طرزی عجیب گرم شد.» تأکید وسلی بر بُعد تجربی ایمان مسیحی ــ که به‌شدت با ماهیت خشک و بی‌روح دئیسم[۶۲] انگلستان در آن زمان تفاوت داشت ــ باعث ایجاد بیداری دینی عظیمی در انگلستان شد.

شاخه‌های مختلف زهدگرایی، به‌رغم تفاوتهاشان، موفق شدند ایمان مسیحی را به دنیای تجربی ایمانداران عادی نزدیکتر سازند. این نهضت را می‌توان واکنشی دانست در برابر تأکیدی یکسونگرانه بر راست‌دینی آموزه‌ای، و گرایش به سوی ایمانی که به عمیق‌ترین جنبه‌های طبع بشر توجه دارد.

سؤالات فصل سوم

۱.اصطلاح «اصلاح دینی» به چه معناست؟

۲. کدام اصلاح‌طلب بویژه با آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان مربوط دانسته می‌شود؟

---

60. John Wesley 61. Aldersgate Street 62. natural religion

۳. اومانیسم در شکل‌گیری و گسترش نهضت اصلاح دینی چه نقشی داشت؟
۴. چرا اصلاح‌طلبان آن همه بر تجدیدنظر در آموزه‌های موجود کلیسا تأکید داشتند؟
۵. چه عواملی به ظهور ۱) اعتراف‌گرایی[۶۳] و ۲) زهدگرایی منجر شد؟
۶. چرا نویسندگان کاتولیک دوران پس از شورای ترانت آن همه بر تداوم و پیوستگی خود بـا کلیسای اولیه تأکید داشتند؟

63. confessionalism

فصل چهارم

دوران مدرن (حدود ۱۷۵۰ به‌بعد)

الاهیات مسیحی از سال ۱۷۰۰ به‌بعد دیگر تنها محدود به اروپای غربی نبود، بلکه به پدیده‌ای جهانی تبدیل شده بود. این تحول چندین مرحله داشت. نخست، مستعمره شدن امریکای شمالی توسط کشورهای اروپای غربی ــ بویژه کشورهای اسکاندیناوی، آلمان، و انگلستان ــ باعث شد شاخه‌های مختلف الاهیات پروتستان نظیر لوتری، اصلاح‌شده، و آناباپتیست در مناطق شمال امریکا ریشه بدواند و رفته‌رفته جای پای مستحکمی بیابد. جانثن ادواردز (۱۷۰۳-۱۷۵۸) که در ایجاد بیداری دینی، که معمولاً به «بیداری عظیم» (حدود ۱۷۲۶-۱۷۴۵) معروف است، سهمی تعیین‌کننده داشت، بی‌گمان برجسته‌ترین الاهی‌دانی است که در این فضای الاهیاتی جدید فعالیت داشت. مهاجرتهای بعدی که بویژه از ایرلند و ایتالیا به امریکا صورت گرفت نیز سبب شد الاهیات کاتولیک در این دیار گسترش یابد.

به‌تدریج که فرقه‌های مختلف مسیحی در این دیار به تأسیس دانشکده‌های علوم دینی پرداختند (نظیر دانشکدهٔ علوم الاهیات پرینستن که توسط پرسبیتری‌ها پایه‌گذاری شد)، ایالات متحد امریکا به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز تعلیم و پژوهشهای الاهیاتی مقامی شامخ کسب کرد. با این حال، تنها از اواسط قرن بیستم به‌بعد بود که امریکا در مباحث الاهیاتی اهمیت جهانی یافت. تا پیش از آن، بیشتر آلمان و انگلستان در زمینهٔ الاهیات حرف اول را می‌زدند. این امر تااندازه‌ای به سبب تداوم مهاجرت الاهی‌دانان اروپایی به ایالات متحد بود. این الاهی‌دانان از آنجا که در فضای اروپا پرورش یافته بودند، طبعاً در تعالیم و جهتگیریهای خود نیز دیدگاهی اروپایی داشتند.

و اما مسیحیت در جاهای دیگر نیز گسترش یافت. تأثیر فوق‌العادهٔ مبشران مسیحی در

استرالیا، آسیا، هند، خاور دور، و مناطق جنوب صحرای سینا در افریقا سبب شد که مدارس، دانشگاهها، و دانشکده‌های الاهیات مسیحی در این مناطق تأسیس شود و این مناطق به‌تدریج خود را از ریشه‌های اروپای غربی‌شان جدا سازند. ظهور «الاهیات محلی» رفته‌رفته در این‌گونه مناطق اهمیتی روزافزون یافت، بویژه از هنگامی که نویسندگان بومی این مناطق زبان به انتقاد از آنچه به‌زعم آنان «اروپامحوری» اکثر نظریه‌پردازیهای الاهیاتی بود گشودند.

این امر مخصوصاً در مورد امریکای لاتین صادق است که ظاهراً نسبت به مرام کاتولیکی که کونکیستادورها (اشغالگران) به آن دیار صادر کردند، واکنش تندی نشان داده است. ظهور الاهیات رهایی‌بخش (نک: صص ۱۲۶-۱۲۹) که بر اهمیت عمل کردن، اولویت دادن به وضعیت فقرا، و گرایش الاهیات به آزادی سیاسی تأکید داشت، باعث شد بسیاری از مردم امریکای لاتین از کلیسای کاتولیک رویگردان شوند. ظاهراً، در این میان، برنده کلیساهای انجیلی و کاریزماتیک بوده‌اند (نک: صص ۱۳۳-۱۳۹).

یکی از مهم‌ترین ویژگیهای الاهیات غرب در دوران مدرن، سلطهٔ فکری الاهیات آلمان است. مناطق آلمانی‌زبان اروپا، بویژه آلمان و شمال سویس، از دیرباز دارای سنت الاهیاتی غنی و پرباری بوده‌اند. دو چهرهٔ بارز نهضت اصلاح دینی، یعنی مارتین لوتر و اولریش تسوینگلی، خود گواه اهمیتی هستند که سنت الاهیاتی آلمان در تحولات مربوط به الاهیات نوین غرب داشته است. اهمیت سنت الاهیاتی آلمان از عصر روشنگری به‌بعد چشمگیرتر هم شد. با نگاهی به فهرست اسامی الاهی‌دانان برجستهٔ الاهیات نوین غرب، متوجه می‌شویم که زبان آلمانی به‌راستی در این سنت جایگاهی خاص داشته است: کارل بارت، رودولف بولتمان[۱]، یورگن مولتمان، ولفهارت پاننبرگ[۲]، کارل رانر[۳]، و پاول تیلیش[۴] همگی از آلمان برخاسته‌اند.

اما در سالهای اخیر ورق برگشته است. نسل جدیدی از الاهی‌دانان آلمانی‌زبان که به‌راستی دارای اهمیت جهانی باشند ظهور نکرده است تا جای کسانی چون بولتمان، مولتمان، یا پاننبرگ را بگیرد. درعوض، بر اهمیت الاهیات انگلیسی‌زبان ــ بویژه الاهیات برخاسته از ایالات متحد امریکا ــ مدام افزوده شده است. و با تثبیت زبان انگلیسی به عنوان زبان بین‌المللی دنیا (مانند نقشی که زبان لاتین در قرون وسطا داشت)، ظاهراً این روند ــ لااقل در سالهای آغازین هزارهٔ جدید ــ کماکان ادامه خواهد داشت.

تعریف مفهوم «مدرن»، همچون اکثر دیگر اصطلاحات به‌کاررفته در این کتاب، کاری دشوار

---

1. Bultmann 2. Wolfhart Pannenberg 3. Karl Rahner 4. Paul Tillich

است. ویژگی اصلی دوران مدرن چیست؟ از چه زمانی آغاز شد؟ و آیا اکنون به پایان رسیده است؟ به‌تعبیری، می‌توان گفت که مدرن یعنی «جدیدترین»، که در این صورت صحبت از پایان دوران مدرن بی‌معنی است. با این حال، اکثر مورخان دوران مدرن را عبارت می‌دانند از نگرشی خاص که از اوایل قرن هجدهم به این سو بر تفکر غرب حاکم گردیده و، به موجب آن، انسان از توانایی استقلال اندیشه برخوردار است. شاید نمونهٔ بارز چنین نگرشی، تفکر روشنگری باشد که جداً معتقد است انسان می‌تواند بی‌آنکه از کسی کمک گیرد، به مدد عقل و خرد خویش از امور جهان ـــ از جمله از آن اموری که به‌طور سنتی جزو حیطهٔ الاهی‌دانان دانسته می‌شد ـــ سر درآورد.

دوران مدرن فوق‌العاده برای الاهیات قرون نوزدهم و بیستم حائز اهمیت است. بسیاری از تحولات و مباحثات اخیر در چارچوب آن رخ داده است و، به‌علاوه، این دوران به ظهور نهضتهای متعددی انجامیده است که امروز نیز در محافل کلیسایی و دانشگاهی حضوری فعال دارند. به همین سبب، بخش اعظم این فصل را به بررسی نهضتهای مهم این دوران اختصاص داده‌ایم. نخست بپردازیم به نهضتی که بر خط‌مشی فکری این دوران حاکم بوده است: تفکر روشنگری.

تفکر روشنگری

اصطلاح انگلیسی *Enlightenment* (روشنگری) تنها در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم باب شد. اصطلاح آلمانی *die Aufklarung* (که معنای تحت‌اللفظی آن تمیز کردن است) و نیز اصطلاح فرانسوی *les lumieres* (یعنی انوار) از قرن هجدهم رواج داشت، اما به روشن شدن ماهیت این نهضت چندان کمکی نمی‌کرد. اصطلاح «روشنگری» قدری مبهم و پیچیده است و نمی‌توان تعریف دقیقی از آن ارائه داد. این اصطلاح بیانگر سلسله عقاید و نگرشهایی است که در سالهای ۱۷۸۰-۱۷۲۰ باب بود، مانند اعتقاد به استفادهٔ آزادانه و سازنده از عقل و خرد به هدف از بین بردن خرافات کهنه‌پرستانه‌ای که، به‌زعم بانیان این تفکر، افراد و جوامع بشری را اسیر ظلم و جور گذشته ساخته بود. شاید اگر بخواهیم برای این نهضت ویژگی بارزی قائل شویم، این ویژگی بیشتر به نحوهٔ تفکر پیروان این نگرش مربوط باشد تا به محتوای تفکراتشان.

اصطلاح عصر خِرد[5]، که اغلب به عنوان مترادفی برای تفکر روشنگری به‌کار می‌رود، اصطلاحی گمراه‌کننده است، زیرا از آن چنین برمی‌آید که گویی تا پیش از آن به عقل توجهی نمی‌شد یا عقل

---

5. Age of Reason

صرفاً جنبهٔ حاشیه‌ای داشت. حال آنکه، چنانکه پیش‌تر دیدیم، قرون وسطا نیز همان‌قدر عصر خرد بود که عصر روشنگری. تفاوت اصلی در نحوهٔ استفاده از خرد و محدودیتهایی است که برای آن قائل می‌شدند. از این گذشته، خود قرن هجدهم نیز از هر لحاظ بر عقل و خرد مبتنی نبود. درواقع باید گفت که برخی از خردستیزترین نهضتها در عصر روشنگری ظهور کرد ــ نظیر مسمریم[۶] [هیپنوتیزم]، و آیین فراماسونری. بااینهمه، درست است که در تعریف تفکر روشنگری بگوییم که مشخصهٔ بارز آن، تأکید بر توانایی عقل و خرد انسان در پی بردن به اسرار عالم است.

اصطلاح مکتب عقل‌گرایی یا راسیونالیسم[۷] را نیز باید با احتیاط در مورد تفکر روشنگری به‌کار برد. نخست باید توجه داشت که این اصطلاح اغلب به‌گونه‌ای ناصحیح و غیرعالمانه به‌کار می‌رود و مراد از آن، خوش‌بینی عمومی است که ریشه در اعتماد به پیشرفتهای علمی و اجتماعی دارد ــ خوش‌بینی که در اکثر نوشته‌های آن دوران متجلی است. چنین کاربردی کاملاً اشتباه است و باید از آن حذر کرد. شاید بهترین تعریف در مورد مکتب عقل‌گرایی این آموزه باشد که دنیای خارج را فقط و فقط از راه عقل می‌توان شناخت. این آموزه، که بویژه نویسندگان متقدم‌تری چون دکارت، لایبنیتز، اسپینوزا، و کریستیان وولف[۸] بدان تعلق‌خاطر داشتند، در نیمهٔ دوم قرن هجدهم و باگسترش نفوذ شناخت‌شناسی تجربی[۹] جان لاک[۱۰]، آماج انتقادات شدید قرار گرفت. کانت نیز که اغلب به عنوان مدافع خودبسندگی عقل محض معرفی می‌شود، درواقع به‌خوبی از محدودیتهای آن آگاه بود. نظریهٔ شناخت کانت را در کتاب **نقد عقل محض** (۱۷۸۱)، می‌توان کوششی دانست در جهت ترکیب آراء عقل‌گرایی محض (که تنها بر عقل تکیه دارد) و تجربه‌گرایی محض (که تنها تجربه را ملاک می‌داند). می‌توان این اثر را به‌منزلهٔ نقطه پایان دوران نخست عقل‌گرایی دانست. کانت، گرچه در نظام فکری خود برای عقل جایگاه خاصی قائل است (نظیر آنچه در اثرش با عنوان **دین در حیطهٔ عقل محض** می‌بینیم)، نشان داد که بر دلالتهای تأکید تجربه‌گرایان بر تجربه نیز به‌خوبی واقف است. با این حال، گرایشهای خردگرایانه تا خود قرن نوزدهم ادامه یافت و از عناصر مهم در انتقاد عصر روشنگری از مسیحیت به‌شمار می‌رود.

تفکر روشنگری باعث شد مسیحیت در اروپای غربی و شمال امریکا خود را با آینده‌ای نامعلوم مواجه ببیند. مسیحیت در قارهٔ اروپا هنوز از ضربهٔ ناشی از نهضت اصلاح دینی و

---

6. Mesmerism 7. Rationalism 8. Christian Wolff 9. empiricism
10. John Locke

جنگهای مذهبی که به‌تبع آن درگرفت التیام نیافته بود که به مبارزه‌ای تازه و مخرب خوانده شد. اگر اصلاحات قرن شانزدهم کلیسا را بر آن داشت که در آشکال خارجی خود و نحوهٔ بیان اصول اعتقادی خویش تجدیدنظر کند، با ظهور عصر روشنگری کل اعتبار مسیحیت (و نه‌فقط شکل به‌خصوصی از آن) از چندین ناحیه سخت به مخاطره افتاد. آغاز این تهدیدات را می‌توان در قرن هفدهم و ظهور تفکر دکارتی در خاک اصلی اروپا، و نیز در نفوذ روزافزون دئیسم در انگلستان سراغ جست. تأکید روزافزون بر اهمیت درک ریشه‌های عقلانی دین ــ چنانکه وقایع بعدی نشان داد ــ دلالتهای بسیار منفی برای مسیحیت داشت.

عصر روشنگری و آیین پروتستان

آیینی که بیش از همه از جریانات فکری جدید ناشی از تفکر روشنگری و پیامدهای آن تأثیر پذیرفت، نه آیین کاتولیک یا ارتدوکس شرقی، بلکه آیین پروتستان بود. در این ارتباط می‌توان به چهار عامل اشاره کرد که لااقل تااندازه‌ای علت این موضوع را روشن می‌سازد.

۱. **ضعف نسبی نهادهای کلیسایی پروتستان:** فقدان یک ساختار مستبد مرکزی، نظیر دستگاه پاپی، در آیین پروتستان، به‌معنای آن بود که کلیساهای پروتستان ــ اعم از ملی و محلی ــ می‌توانستند، در مقایسه با کلیساهای کاتولیک، با آزادی عمل بیشتری در قبال تحولات محلی (اعم از تحولات سیاسی یا فکری) واکنش نشان دهند. به همین ترتیب، متفکران پروتستان نیز از لحاظ آکادمیک از آزادیهایی برخوردار بودند که همکاران کاتولیک‌شان تا همین اواخر نمی‌توانستند از آن بهرمند باشند. بدین‌ترتیب، آن روحیهٔ آزاد و خلاقی که از همان ابتدا از خصایص بارز آیین پروتستان بود، خود را در قالب خلاقیتها و نوآوریهای الاهیاتی نشان داد که برای دیگران ممکن نبود.

۲. **خود ماهیت آیین پروتستان:** گرچه این موضوع که جوهرهٔ آیین پروتستان چیست، کماکان محل اختلاف است، همگان قبول دارند که روح اعتراض جزء جدایی‌ناپذیر آن است. تمایل آیین پروتستان به اینکه اقتدار مذهبی را به مبارزه بخواند، و پایبندی آن به اصلِ کلیسای اصلاح‌شده باید همیشه درصدد اصلاح خود باشد[11]، سبب شد پیروان این آیین همواره نسبت به اصول جزمی مسیحی نگرشی انتقادی داشته باشند. چنین نگرشی به‌خوبی با آرمانهای تفکر روشنگری دمساز بود و سبب شد بسیاری از نویسندگان پروتستان با جنبش روشنگری هم‌رأی شوند و آماده باشند که شیوه‌ها و دیدگاههای آن را بپذیرند.

---

11. *ecclesia reformata, ecclesia semper reformanda*

۳. ارتباط آیین پروتستان با محافل دانشگاهی: آیین پروتستان از همان بدو شکل‌گیری بر اهمیت تحصیلات عالیه در تربیت خادمان خود واقف بود. تأسیس آکادمی ژنو و دانشگاه هاروارد، خودگواه این امر است. در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم، کلیساهای لوتری و اصلاح‌شده در آلمان دانشکده‌های الاهیاتی تأسیس کردند تا روحانیانشان همیشه افرادی تحصیل‌کرده باشند. در قرن هجدهم، با سرکوبی اعتراضات سیاسی در آلمان، تنها راه ابراز وجود اصلاح‌طلبان تندرو این بود که در عرصهٔ اندیشه وارد میدان شوند.

بدین‌ترتیب، دانشگاههای آلمان به صورت مراکز طغیان در برابر نظام قدیم درآمدند. نتیجه آنکه، الاهی‌دانان دانشگاههای آلمان (که تقریباً همگی پروتستان بودند) از جنبش روشنگری جانبداری کردند و، در مقابل، روحانیان محافظه‌کارتر کلیسا طرفدار نظام فکری قدیم بودند. بدین‌ترتیب، رادیکالیسم یا بنیادگرایی مذهبی توانست از طریق الاهیات ابراز وجود کند و در عرصهٔ اندیشه حرف خود را بزند؛ درست است که بظاهر تغییرات اجتماعی، سیاسی، یا کلیسایی شایان توجهی را باعث نشد، اما لااقل توانست آراء و عقایدی را که تا پیش از آن بنیاد کلیسا بر آنها استوار بود سخت به مبارزه بطلبد. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که الاهیات پروتستان عمیقاً از روشهای تفکر روشنگری تأثیر پذیرفت، ولی الاهیات کاتولیک رومی خیر.

۴. درجات مختلف تأثیرگذاری تفکر روشنگری در مناطق مختلف: در اینجا باید بر این نکته تأکید ورزیم که تفکر روشنگری از لحاظ زمانی در همه‌جا به یک شکل عمل نکرد. این نهضت، گرچه تا قرن هجدهم به‌خوبی در مناطق غربی اروپای مرکزی تثبیت شده بود، تنها در اواخر قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم بود که در روسیه یا کشورهای جنوب اروپا (نظیر اسپانیا، ایتالیا، و یونان) جای پایی پیدا کرد. این کشورها شدیداً پیرو آیین کاتولیک رومی یا ارتدوکس شرقی بودند و، درنتیجه، الاهی‌دانان کلیساهای این‌گونه مناطق هیچ نیازی نمی‌دیدند به گرایشهای عقلانی که آن همه در مناطق پروتستان‌نشین مطرح بود واکنش نشان دهند.

انتقاد تفکر روشنگری از الاهیات مسیحی: نگرشی کلی

انتقاد تفکر روشنگری از مسیحیت سنتی بر این اصل استوار بود که عقل و خرد انسان از قدرت و توانایی مطلق برخوردار است. این اندیشه چند مرحله داشت: نخست، چنین استدلال می‌شد که اصول اعتقادات مسیحی کاملاً منطقی است و در برابر هر بررسی نقادانه‌ای تاب می‌آورد. چنین نگرشی را می‌توان در کتاب **معقول بودن مسیحیت** (۱۶۹۵) اثر جان لاک و نیز در آثار اولیهٔ نویسندگان مکتب وولف در آلمان شاهد بود. مسیحیت در این دیدگاه مکملی

منطقی برای دین طبیعی یا دئیسم دانسته می‌شد. بدین‌ترتیب، اندیشهٔ مکاشفهٔ الاهی کماکان به قوت خود باقی می‌ماند.

دوم، چنین استدلال می‌شد که چون اصول اعتقادات مسیحی اصولی عقلانی و منطقی است، از طریق خود عقل می‌توان بدانها دست یافت. بنابراین، دیگر نیازی به مکاشفهٔ الاهی نیست. بنا بر این ایده که جان تولند[۱۲] در کتاب مسیحیت را رمز و رازی نیست (۱۶۹۶) و مثیو تیندل[۱۳] در کتاب مسیحیت به قدمت عالم (۱۷۳۰) شارح آن بودند، مسیحیت در اصل صرفاً نسخه‌ای مجدد از دین طبیعی دانسته می‌شد. مسیحیت ورای دین طبیعی و برتر از آن نیست، بلکه تنها نمونه‌ای از آن است. تمام آنچه به اصطلاح «ادیان وحیانی» خوانده می‌شوند، درواقع صرفاً بر همان چیزی صحه می‌گذارند که از طریق تأملات عقلانی پیرامون طبیعت نیز می‌شود مستقیماً به شناخت آن دست یافت. مکاشفه یا وحی، صرفاً تأیید عقلانی حقایق اخلاقی است که عقل منورشدهٔ بشر پیشاپیش بدان دسترسی دارد.

سوم اینکه، بر توانایی عقل در سنجیدن و به محک گذاشتن مکاشفه صحه گذاشته می‌شد. چنین استدلال می‌شد که از آنجا که عقل سنجشگر بشر به‌خودی‌خود دارای هر قابلیتی هست، می‌تواند آیین و عقاید مسیحیت را محک زند، و هرآنچه را غیرمنطقی و خرافه است از میان بردارد. در این دیدگاه ــ که هرمان زاموئل رایماروس[۱۴] در آلمان، و گروه موسوم به «فیلسوفان» در فرانسه شارح آن بودند ــ عقل کاملاً برتر و بالاتر از مکاشفه دانسته می‌شد و نقطهٔ اوج آن را می‌توان در قالب بر تخت نشاندن مجسمهٔ الاههٔ عقل در نوتردام پاریس در سال ۱۷۹۳ شاهد بود.

تفکر روشنگری عمدتاً پدیده‌ای اروپایی ـ امریکایی بود و به همین جهت در فرهنگی سر بر کرد که مهم‌ترین مذهب در آن مسیحیت بود. به این ملاحظهٔ تاریخی باید به‌دقت توجه داشت، زیرا انتقاد تفکر روشنگری از دین به‌طور کلی، اغلب صورت جزئی یافته، در قالب انتقاد از کل مسیحیت مطرح می‌شد: آموزه‌های مسیحی بود که با شدتی بی‌سابقه مورد موشکافی انتقادی قرار می‌گرفت؛ متون مقدس مسیحی (و نه، برای مثال، اسلامی یا هندویی) بود که ــ هم از لحاظ ادبی و هم از حیث تاریخی ــ به‌طرزی بی‌سابقه به نقد و بررسی انتقادی گذاشته می‌شد، و با کتاب مقدس چنان رفتار می‌شد که گویی «کتابی است مثل هر کتاب دیگر» (بنجمین جوِت). نیز زندگی عیسای ناصری بود که مورد بازسازی انتقادی قرار گرفت و نه، برای مثال، زندگی محمد[ص] یا بودا.

---

12. John Toland 13. Mathew Thindale 14. Hermann Samuel Reimarus

و اما تفکر روشنگری در همه‌جا موضع واحدی در قبال دین نداشت، بلکه نگرش آن نسبت به دین تا اندازه زیادی به عوامل محلی هر منطقه بستگی داشت. یکی از این عوامل مهم، زهدگرایی بود که شاید بیشتر با روایت انگلیسی و امریکایی آن، یعنی متودیسم، آشنا باشیم. همچنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، این نهضت تأکید خاصی بر جنبه‌های تجربی دین داشت (نظیر ایدهٔ دین تجربی[15] که مورد استفادهٔ جان وسلی بود). هدف از این تأکید بر جنبهٔ تجربی دین، این بود که مسیحیت بیشتر با دنیای تجربی تودهٔ مردم مطابقت داشته باشد و، برخلاف عقل‌گرایی خشک آیینی چون آیین ارتدوکس لوتری که ظاهراً ارتباطی با وضعیت مردم عادی نداشت، برای مردم ملموس‌تر و در دسترس‌تر باشد. زهدگرایی بین ایمان مسیحی و تجربه پیوندی مستحکم پدید آورد و، بدین‌ترتیب، باعث شد مسیحیت علاوه بر عقل، با قلب انسان نیز مرتبط دانسته شود.

همان‌طور که پیش‌تر ملاحظه شد، زهدگرایی تا اواخر قرن هفدهم به‌خوبی در آلمان ریشه دوانده بود؛ حال آنکه، این جنبش در انگلستان تنها در خلال قرن هجدهم سر بر کرد و در فرانسه هم که اصلاً ظهور نکرد. بنابراین، تفکر روشنگری قبل از جنبش زهدگرایی در انگلستان ظهور کرد، و در نتیجهٔ بیداریهای عظیم انجیلی که در قرن هجدهم شاهد آنیم، باعث گردید از نفوذ عقل‌گرایی بر دین به‌طور قابل‌توجهی کاسته شود. اما در آلمان، تفکر روشنگری پس از زهدگرایی سر بر کرد و، درنتیجه، در فضایی بسط و تکامل یافت که سخت تحت‌تأثیر ایمان دینی بود ــ هرچند خود به‌شدت عقاید و مظاهر این ایمان را به مبارزه طلبید. (جالب اینجاست که دئیسم انگلستان تقریباً در همان زمانی که زهدگرایی آلمان در حال اعمال نفوذ بر انگلستان بود، بر محافل فکری آلمان تأثیر گذاشت). بدین‌ترتیب، می‌بینیم که عمدهٔ نیروی جنبش روشنگری در آلمان معطوف تغییر شکل دادن ماهیت ایمان مسیحی بود (نه طرد یا ریشه‌کن ساختن آن).

و اما مسیحیت در فرانسه عمدتاً مذهبی سرکوبگر و نامربوط دانسته می‌شد و، از این رو، نویسندگان جنبش روشنگری در این کشور ــ که به فیلسوفان معروف بودند ــ توانستند مسیحیت را مذهبی منسوخ و بی‌اعتبار بخوانند و خواهان رد کامل آن شوند. ولتر در رساله‌ای در باب شکیبایی، دئیست‌های انگلیسی را به این دلیل که دین را به جای آنکه از بیخ و بن ریشه‌کن کنند بدان مجال حیات داده‌اند، به سازشکاری متهم کرد.

---

15. experimental religion

انتقاد تفکر روشنگری از الاهیات مسیحی: مسائلی خاص

حال که رئوس انتقاد تفکر روشنگری از مسیحیت سنتی را خلاصه‌وار برشمردیم، جا دارد ببینیم این انتقادات چگونه درخصوص برخی مسائل آموزه‌ای مطرح شد. مسلک عقل‌گرای عصر روشنگری در شش زمینه با الاهیات سنتی مسیحی به مخالفت پرداخت. این شش مورد به قرار زیر است:

امکان معجزه

اکثر متون جدلی مسیحیت سنتی که در ارتباط با هویت و اهمیت عیسی مسیح نوشته می‌شد، تأکید را تماماً بر «شواهد معجزه‌آسا»ی عهد جدید می‌گذاشت که اوج آن همانا واقعهٔ رستاخیز بود. تأکید عصر روشنگری بر این نکته که جهان هستی دارای نظم و تداوم است و همچون ساعتی دقیق کار می‌کند ــ نکته‌ای که شاید بتوان آن را مهم‌ترین میراث فکری جهان‌بینی نیوتن خواند ــ آنچه را که عهد جدید درخصوص وقایع معجزه‌آسا شرح داده بود سخت زیر سؤال برد. به باور اکثر ناظران، مقاله پیرامون معجزات (۱۷۴۸)، نوشتهٔ دیوید هیوم[16]، به‌خوبی نشان می‌داد که اثبات معجزات بر اساس شواهد و مدارک عینی ناممکن است. هیوم بر این نکته تأکید داشت که معجزات عهد جدید، نظیر رستاخیز، هیچ همانندی در روزگار معاصر ندارد و، از این رو، خوانندهٔ عهد جدید ناگزیر باید به شهادت چند انسان در این باره اکتفا کند؛ و هیوم این را یک اصل اساسی می‌دانست که اگر در روزگار کنونی برای معجزه‌ای خاص نمونه‌ای مشابه موجود نباشد، هیچ شهادت انسانی برای اثبات آن کافی نیست. اچ. اس. رایماروس و جی. ای. لسینگ[17] نیز اعلام داشتند که اگر تجربهٔ مستقیم زمان حاضر آنچه را انسان در مورد واقعه‌ای در گذشته (نظیر رستاخیز) شهادت می‌دهد نقض کند، چنین شهادتی را نباید باور داشت، ولو آنکه واقعهٔ مذکور به تأیید بسیاری رسیده باشد.

به همین ترتیب، دیدرو[18] اعلام داشت که حتی اگر تمام مردم پاریس به او اطمینان دهند که مرده‌ای هم‌اکنون از مرگ برخاسته، یک کلمه از حرف آنان را باور نخواهد کرد. این شک‌مداری روزافزون درخصوص «شواهد معجزه‌آسا»ی عهد جدید، مسیحیت سنتی را بر آن داشت که از موضعی غیر از معجزه به دفاع از آموزهٔ الوهیت مسیح برخیزد ــ کاری که در آن هنگام عجیب در

16. David Hume 17. G. E. Lessing 18. Diderot

انجام آن درماند. البته باید توجه داشت که لبهٔ تیز انتقادات شک‌مدارانهٔ عصر روشنگری به همان اندازه متوجه دیگر ادیان مدعی شواهد معجزه‌آسا نیز بود. مسیحیت صرفاً از آن رو آماج این‌گونه حملات واقع شد که تفکر روشنگری، از قضا، در چارچوب فرهنگی این مذهب نشو و نما یافت.

مفهوم مکاشفه

مفهوم مکاشفه یکی از مفاهیم کلیدی در الاهیات مسیحی سنتی بود. درست است که بسیاری از الاهی‌دانان مسیحی (نظیر توماس آکویناس و ژان کالون) منکر آن نبودند که خدا را از طریق طبیعت نیز می‌توان شناخت، اما جداً اعتقاد داشتند که لازم است یک مکاشفهٔ الاهی فوق‌طبیعی ــ نظیر آنچه در کتاب مقدس بدان شهادت داده شده ــ مکمل آن باشد. اما در عصر روشنگری شاهد آنیم که خود ایدهٔ وجود مکاشفه‌ای فوق‌طبیعی رفته‌رفته سخت زیر سؤال رفت و به مبارزه خوانده شد. این نگرش انتقادی نسبت به مکاشفه، خود تااندازه‌ای معلول دیدگاه تحقیرآمیز تفکر روشنگری در مورد تاریخ بود.

لسینگ معتقد بود که بین تاریخ و عقل «جویی عظیم و زشت» وجود دارد (نک: صص ۳۹۹-۴۰۲). مکاشفه در چارچوب تاریخ اتفاق افتاد، اما حقایق ممکنِ تاریخ را، در قیاس با حقایق ضروری عقل، چه ارزشی است؟ مخصوصاً «فیلسوفان» در این میان اعلام داشتند که تاریخ در بهترین حالت می‌تواند بر حقایق عقل مهر تأیید زند، اما از اثبات مستقل خود آن حقایق عاجز است. حقایق راجع به خدا، حقایقی ازلی است. آنها را می‌شود از طریق عقل انسان بررسی کرد، اما ممکن نیست در قالب وقایعی چون تاریخ زندگی عیسای ناصری مکشوف شوند.

آموزهٔ گناه اولیه

این اندیشه که طبیعت بشر فاسد و تباه گشته است ــ اندیشه‌ای که آموزهٔ مسیحی گناه اولیه بیانگر آن بود ــ در نظر جنبش روشنگری سخت ناپسند می‌نمود. ولتر و ژان ژاک روسو بر این آموزه خرده گرفتند که انسان را نسبت به تواناییهایش بدبین می‌سازد، مانع رشد و توسعه اجتماعی و سیاسی است، و هرزگی و بی‌بندوباری را تشویق می‌کند. متفکران جنبش روشنگری در آلمان نیز بر این آموزه خرده گرفتند که خاستگاه تاریخی آن به تفکر آوگوستینوس در قرون چهارم و پنجم بازمی‌گردد و، از این رو، اعتبار و کاربرد همیشگی ندارد.

مردود شمردن آموزهٔ گناه اولیه تحولی بسیار مهم بود، زیرا کل آموزهٔ نجات در مسیحیت بر این باور استوار بود که انسان باید از قید و بند گناه اولیه آزاد شود. از نگاه متفکران عصر

روشنگری، این خود ایدهٔ گناه اولیه بود که انسان را به بند می‌کشید و لازم بود بشر از قید آن آزاد شود. تصور بر این بود که این رهایی عقلانی با انتقاد تفکر روشنگری از آموزهٔ گناه اولیه میسر خواهد شد.

معضل شر

تصور انسان در مورد وجود بدی در دنیا، در عصر روشنگری به‌کلی دگرگون گشت. مسئلهٔ وجود شر، در قرون وسطا به‌هیچ‌وجه تهدیدی برای انسجام مسیحیت محسوب نمی‌شد. این تناقض که، به‌رغم وجود خدایی نیکو و قادر مطلق، شاهد ظلم و بدی در جهان هستیم، به‌هیچ‌وجه مانعی بر سر راه ایمان محسوب نمی‌شد، بلکه صرفاً معضلی الاهیاتی بود که محافل دانشگاهی می‌بایست برای آن پاسخ می‌یافتند. اما با ظهور عصر روشنگری ورق برگشت و مسئلهٔ وجود شر تبدیل به موضوعی شد که اعتبار و انسجام ایمان مسیحی را سخت زیر سؤال برد. رمان کاندید، اثر ولتر، تنها یکی از بیشمار آثاری است که به مشکل دیدگاه مسیحی در توجیه شر و بلایای طبیعی (نظیر زمین‌لرزهٔ معروف لیسبون) اشاره دارد. اصطلاح تئودیسی[19] (پاسخ به مسئلهٔ شر) که لایبنیتز آن را ابداع کرد، مربوط به همین دوران است و نشان‌دهندهٔ اهمیت مسئلهٔ وجود شر در انتقاد تفکر روشنگری از دین است.

اعتبار و تعبیر و تفسیر کتاب مقدس

تمام پیروان مسیحیت راستین ــ اعم از پروتستان و کاتولیک ــ قبول داشتند که کتاب مقدس منبعی است وحیانی و الاهی مشتمل بر آموزه و اخلاق، و با سایر کتب فرق دارد. اما با ظهور روشهای نقد کتاب مقدس در عصر روشنگری، این باور رفته‌رفته زیر سؤال رفت. الاهی‌دانان تفکر روشنگری در آلمان با الهام گرفتن از عقایدی که پیش‌تر در تفکر دئیسم رایج بود، اعلام داشتند که کتاب مقدس نوشتهٔ افراد متعددی است، بعضاً حاوی تناقضاتی است، و می‌توان آن را مثل هر نوشتهٔ دیگری به نقد و بررسی گذاشت و موشکافی کرد. چنین عقایدی را در آثار جی. اِی. ارنستی[20] (۱۷۶۱) و جِی. جی. زملر[21] (۱۷۷۱) شاهدیم. نتیجه آنکه، مفهوم مکاشفهٔ فوق‌طبیعی در پی چنین عقایدی بیش از پیش تضعیف گشت و جاودانه بودن اهمیت و اعتبار اسناد بنیادین ایمان مسیحی سخت زیر سؤال رفت.

---

19. theodicy 20. J. A. Ernesti 21. J. J. Semler

هویت و اهمیت عیسی مسیح

و بالأخره، یکی دیگر از زمینه‌هایی که تفکر روشنگری اعتقادات مسیحیت ارتدوکس را به مبارزه خواند، به شخص عیسای ناصری مربوط می‌شود. دو تحول مهم در این ارتباط عبارتند از: جست‌وجوی اولیه پیرامون عیسای تاریخی (نک: صص ۴۰۳-۴۱۶)، و ظهور نظریهٔ اخلاقی کفاره (نک: صص ۴۵۲-۴۵۷).

هم تفکر دئیسم در انگلستان و هم تفکر روشنگری در آلمان، مدعی بودند که میان عیسای واقعی تاریخ و تعبیر و تفسیری که عهد جدید در مورد اهمیت این عیسی به‌دست می‌دهد تفاوتی جدی وجود دارد. در پس تصویری که عهد جدید از نجات‌دهندهٔ فوق‌طبیعی بشریت ترسیم می‌کند، چهرهٔ انسانی ساده نهفته: معلم اخلاقی که به عقل سلیم تعلیم می‌دهد. عقل‌گرایی عصر روشنگری هرچند ایدهٔ نجات‌دهنده‌ای فوق‌طبیعی را خوش نمی‌داشت، در ایدهٔ یک آموزگار اخلاق که روشنگر طریق انسانهاست اشکالی نمی‌دید.

بنا بر این دیدگاه، که رایماروس علمدار آن بود، این امکان وجود داشت که توصیفات عهد جدید را در مورد عیسی کنار زده، از عیسای ساده‌تر و انسانی‌تری پرده برداریم که برای روح جدید زمانه قابل‌قبول است. بدین‌ترتیب، جست‌وجو برای یافتن عیسایی واقعی‌تر و قابل‌قبول‌تر، که همانا «عیسای تاریخی» باشد، آغاز شد. این جست‌وجو گرچه درنهایت به شکست انجامید، از نظر منادیان بعدی تفکر روشنگری، کلید اعتبار و حیثیت عیسی در چارچوب مذهبی طبیعی و عقل‌گرا محسوب می‌شد. اقتدار اخلاقی عیسی نه در ادعای غیرقابل‌قبول مسیحیت سنتی مبنی بر اینکه او خدای مجسم است، بلکه صرفاً درگرو تعالیم و شخصیت دینی عیسی بود.

دومین عاملی که باعث شد عقاید سنتی مسیحیت راجع به عیسی به مبارزه خوانده شود، به اهمیت مرگ او برمی‌گردد. مسیحیت راستین یا ارتدوکس، مرگ عیسی بر صلیب را از منظر واقعهٔ رستاخیز تعبیر می‌کرد (که از نظر پیروان تفکر روشنگری نمی‌شد آن را به عنوان یک رویداد تاریخی پذیرفت) و می‌گفت خدا از این طریق می‌تواند گناه بشر را ببخشد. اما این «نظریهٔ کفاره» در دوران روشنگری سخت مورد انتقاد واقع شد و، همانند ایدهٔ گناه اولیه، به عنوان فرضیه‌ای خیالی و غیرقابل‌قبول مردود شد.

بانیان تفکر روشنگری، مرگ عیسی بر صلیب را یک نمونه والای اخلاقی از ایثار و فداکاری می‌دانستند که هدف از آن، برانگیختن همین حس فداکاری و ازخودگذشتگی در پیروان اوست. برخلاف مسیحیت راستین که مرگ (و رستاخیز) عیسی را بسیار مهم‌تر از تعالیم دینی او

می‌دانست، تفکر روشنگری مرگ عیسی را کم‌اهمیت جلوه می‌داد و رستاخیز او را به کلی انکار می‌کرد و، درعوض، تماماً بر کیفیت تعالیم اخلاقی او تأکید داشت.

نهضتهای الاهیاتی پس از عصر روشنگری

با توجه به آنچه در بالا گفته شد، روشن است که عصر روشنگری تأثیری شگرف بر الاهیات مسیحی داشته و درخصوص منابع، شگردها، و آموزه‌های آن سؤالات مهمی را پیش کشیده است. با این حال، به‌رغم تداوم نفوذ تفکر روشنگری بر دوران معاصر، اوج نفوذ آن را معمولاً حوالی انقلاب فرانسه می‌دانند. سلسله تحولاتی که از آن پس رخ داد، سبب شد الاهیات مسیحی دیگر چندان در دستور کار این جنبش نباشد، هرچند نفوذ آن را هنوز هم می‌توان در پاره‌ای زمینه‌ها احساس کرد. در زیر، تحولات مهمی را که از پس از عصر روشنگری در زمینهٔ الاهیات مسیحی رخ داده است خلاصه‌وار بررسی خواهیم کرد.

در خلال بررسی این نهضتها، به سهمی که برخی از الاهی‌دانان برجسته در این میان ایفا کرده‌اند اشاره خواهیم کرد، و بویژه به این افراد خواهیم پرداخت: اف. دی. ای. شلایرماخر (رومانتیسم)، کارل بارت (راست‌دینی جدید[22])، و پاول تیلیش (پروتستان لیبرال). با این حال، باید توجه داشت که دوران معاصر پر است از چهره‌های برجسته، و در این‌جا قصد نداریم نویسندهٔ خاصی را به‌تفصیل بررسی کنیم.

رومانتیسم

در دهه‌های پایانی قرن هجدهم نسبت به کیفیت خشک و بی‌روح عقل‌گرایی به‌طرزی روزافزون ابراز نارضایتی شد. خِرد که زمانی رهانندهٔ بشر تصور می‌شد، رفته‌رفته تبدیل به موجودی شد که روح انسان را به بند می‌کشد. این‌گونه فریادهای نگرانی بیش از آنکه از دانشکده‌های فلسفه به گوش رسد، از محافل ادبی و هنری ــ بویژه ادیبان برلین، پایتخت پروس، که برادران شلگل در آن نفوذ فراوان داشتند ــ به هوا خاست.

ارائهٔ تعریفی برای اصطلاح رومانتیسم عجیب دشوار است. شاید بهتر باشد این نهضت را واکنشی بدانیم در قبال برخی از ارکان اصلی تفکر روشنگری؛ بویژه این ادعای آن که واقعیت را

22. neo-orthodoxy

می‌توان از طریق عقل شناخت. رومانتیک‌ها تنزل دادن واقعیت به یک سلسله داده‌های عقلی را کاری بس خام و ناپسند یافتند. برخلاف تفکر روشنگری که عقل انسان را مبنا می‌دانست، رومانتیسم بر قوهٔ تخیل آدمی تأکید داشت و می‌گفت تخیل انسان قادر است به سرّی عظیم پی ببرد؛ این سر نتیجهٔ درک این واقعیت است که ذهن آدمی قادر به شناخت همین دنیای محدود هم نیست، چه رسد به دنیای نامحدود و بیکران ورای آن. ویلیام وردزورث، شاعر انگلیسی، این نکته را به‌خوبی بیان داشته است. از نظر او، قوهٔ تخیل انسان تمام محدودیتهای عقل را درمی‌نوردد و، از طریق آنچه محدود و متناهی است، جلوه‌ای از بیکران و نامتناهی به‌دست می‌دهد. وردزورث در مورد تخیل می‌نویسد:

تخیل صرفاً نامی دیگر است برای قدرت مطلق،
و روشن‌ترین بصیرتها، و عظمت ذهن،
و عقل و خرد در متعالی‌ترین حالتشان.

بدین‌ترتیب، مکتب رومانتیسم، هم از آموزه‌های سنتی مسیحی روی برتافت، هم از مهمل‌بافی‌های اخلاقی عقل‌گرایان عصر روشنگری: هر دو نتوانسته بودند حق مطلب را در مورد پیچیدگی دنیا ادا کنند، و صرفاً سعی داشتند «سرّ کائنات» را ــ اصطلاحی که آوگوست ویلهلم شلگل مدام در آثارش به‌کار می‌برد ــ به مشتی دستورالعملهای شسته‌ورفته تقلیل دهند.

این‌گونه بیانات، همگی بیانگر محدودیت فوق‌العادهٔ عقل بشرند. عقل، ذهن انسان را صرفاً به آنچه قابل‌استنتاج است محدود می‌کند. حال آنکه، تخیل قادر است روح آدمی را از این قید و بندی که خود بر خویش تحمیل کرده آزاد سازد و بدان امکان دهد به کشف ابعاد تازه‌ای از حقیقت نایل آید ــ که خود «چیزی» است مبهم و هوس‌انگیز اما دور از دسترس، که می‌توان در دنیای واقعیات روزمره تشخیص‌اش داد. امر متناهی به نوعی در امر بیکران و نامتناهی حضور دارد، و می‌توان از طریق احساس و تخیل به شناخت آن نایل شد. به قول جان کیتس[۲۳]، شاعر انگلیسی: «از بابت هیچ‌چیز مطمئن نیستم، مگر تقدس علایق دل... و حقیقت تخیل.»

بدین‌ترتیب، بیزاری رومانتیک‌ها از ماهیت خشک و بی‌روح عقل، با تأکیدشان بر اهمیت شناخت‌شناسی احساسات آدمی توأم بود.

مکتب رومانتیسم در آلمان، تحت‌تأثیر نووالیس (فریدریش فون هاردنبرگ)[۲۴]، در مورد

---

23. John Keats 24. Novalis (Friedrich von Hardenberg)

اصطلاح das Gefuhl (احساسات) دو اصل بدیهی را بیان داشت. ــ شاید بهترین ترجمه برای این اصطلاح آلمانی، احساس (feeling) یا عاطفه (sentiment) باشد، هرچند هیچ‌یک از این دو واژه بار معنایی اصطلاح آلمانی das Gefuhl را به‌طور کامل منتقل نمی‌کنند. به همین سبب نیز اغلب آن را ترجمه نمی‌کنند. اما محض رضایت‌خاطر آن دسته خوانندگانی که به‌کار بردن اصطلاحات خارجی را در متن روا نمی‌دانند، شاید بهترین ترجمه همان «احساس» باشد. نخست آنکه، «احساس» به ذهنیت فرد اندیشه‌مند مربوط می‌شود که از این طریق از ذهنیت و فردیت درونی خود آگاه می‌گردد. مکتب عقل‌گرایی بر عقل فرد تأکید داشت. رومانتیسم این تأکید را بر فرد حفظ کرد، اما به جای تأکید بر عقل، بر تخیل و احساسات شخصی تأکید ورزید. عصر روشنگری به عقل انسان که در درون او بود می‌نگریست؛ حال آنکه، رومانتیسم به احساسات درونی انسان، که آن را «طریق شناخت تمام اسرار» می‌دانست (نووالیس)، متوسل می‌شد.

دوم اینکه، «احساس» رو به سوی بیکرانی و جاودانگی دارد، و راه رسیدن به چنین مقولات برتری است. نووالیس می‌گوید به همین دلیل است که تفکر روشنگری تخیل و احساس را «ارتدادگونه» خوانده است، زیرا از طریق آن می‌توان به «کمال جادویی» بیکرانی و ازلیت دست یافت. تفکر روشنگری با تأکید ملال‌آور خود بر «فقط و فقط عقل»، کوشیده است انسان را از شناخت این عوالم برتر بازدارد و از او بخواهد تنها به فلسفه‌ای خشک و بی‌روح قانع باشد. ذهنیت‌مداری بشر و درون‌گرایی، اکنون آینه‌ای دانسته می‌شد که می‌توان بازتاب بیکرانی و ازلیت را در آن دید. در این میان موسیقی نیز به عنوان آنچه «مکاشفه‌ای است از نظامی بس برتر و متعالی‌تر از اخلاقیات یا فلسفه» (بتینا فون آرنیم[25]) سخت مورد توجه قرار گرفت.

پیدایش مکتب رومانتیسم، برای مسیحیت در اروپا متضمن دلالتهای بسیار مهمی بود. آن دسته از مظاهر مسیحیت (بویژه آیین کاتولیک رومی) که در نظر عقل‌گرایان نفرت‌انگیز و مشمئزکننده بود، رومانتیک‌ها را سخت شیفتهٔ خود ساخت و ذهن و خیالشان را مسحور کرد. رومانتیک‌ها عقل‌گرایی را، هم از لحاظ تجربی و هم از نظر احساسی، کاملاً معیوب و ناکافی یافتند، و اعلام داشتند که این مکتب قادر نیست نیازهای واقعی انسان را که ایمان مسیحی به‌طور سنتی پاسخگوی آن بود، برآورده سازد. شاتوبریان[26] در مورد وضعیت فرانسه در دههٔ اول قرن نوزدهم چنین می‌گوید: «نیاز به ایمان حس می‌شد؛ نیاز به انسجام دینی، که دقیقاً برخاسته از فقدان چنین انسجامی در طول سالیان متمادی بود.» نظیر چنین بیاناتی در سالهای پایانی قرن هجدهم از آلمان نیز به گوش می‌رسید.

---

25. Bettina von Arnim   26. Chateaubriand

با این حال، با نگاهی به وقایع انگلستان، آلمان، و شمال امریکا به‌وضوح درمی‌یابیم که عقل‌گرایی در متزلزل کردن پایه‌های دین ره به جایی نبرد. نفوذ و قدرت زهدگرایی در آلمان و نهضتهای انجیلی در انگلستان قرن هجدهم، خود گواه آن است که عقل‌گرایی نتوانست به‌گونه‌ای منسجم جوابگوی نیازهای شخصی انسان باشد و به زندگی او معنا دهد. رفته‌رفته در فلسفه به عنوان چیزی خشک و بی‌روح نگریسته می‌شد که مختص محافل دانشگاهی است و هیچ ارتباطی با واقعیات روزمرهٔ زندگی و حیات درونی بشر ندارد.

خدمات فریدریش دانیل ارنست شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) را نیز باید در پرتو همین دلزدگی از مکتب عقل‌گرایی و توجه دوباره به «احساس» ارزیابی کرد. شلایرماخر به‌خوبی از این شور و علاقه‌ای که نسبت به احساس به‌وجود آمده بود بهره‌برداری کرد. گفت که دین به‌طور کلی ــ و مسیحیت به‌طور خاص ــ به احساس یا خودآگاهی انسان مربوط می‌شود. شلایرماخر در اثر مهمش به نام *ایمان مسیحی* (۱۸۲۱؛ تجدیدنظر به سال ۱۸۳۴) که در زمینهٔ الاهیات نظام‌مند است، کوشید نشان دهد که چگونه الاهیات مسیحی با احساس «توکل محض[27]» در پیوند است. کتاب *ایمان مسیحی* ساختاری دشوار دارد و بر کشاکش بین گناه و فیض مبتنی است. کتاب بر سه بخش است: بخش نخست به آگاهی خدا می‌پردازد و مسائلی چون خلقت را بررسی می‌کند. موضوع بخش دوم آگاهی از گناه، و دلالتهای چنین آگاهی است (نظیر آگاهی از امکان نجات). و، بالأخره، موضوع بخش آخر آگاهی فیض است و به مسائلی چون شخص و کار مسیح می‌پردازد. بدین‌ترتیب، شلایرماخر چنین استدلال می‌کند که «همه چیز در گرو کار نجاتی است که به دست عیسای ناصری انجام شد.»

شلایرماخر در تحول الاهیات مسیحی سهمی بسزا داشت که بعداً آن را در همین کتاب به طور مفصل بررسی خواهیم کرد. اکنون جا دارد به نهضتی بپردازیم که، هرچند یک نهضت الاهیاتی به‌معنای اخص کلمه نیست (درواقع حتی می‌توان آن را ضدالاهیاتی خواند)، بر الاهیات نوین غرب تأثیری شگرف داشته است. نام این نهضت مارکسیسم است.

مارکسیسم

مارکسیسم، که احتمالاً یکی از مهم‌ترین دیدگاهها در عصر حاضر است، در قرن گذشته تأثیر شگرفی بر الاهیات مسیحی داشت و احتمالاً در آینده نیز تا سالها چنین خواهد بود. مارکسیسم را می‌توان مجموعه نظریات کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) نویسندهٔ آلمانی دانست. با این حال،

---

27. absolute dependence

این اصطلاح تا همین اواخر در مورد نوعی ایدئولوژی حکومتی نیز به‌کار می‌رفت که وجه مشخصهٔ برخی از کشورهای اروپای شرقی و دیگر جاها بود. بنا بر این ایدئولوژی، مسیحیت و دیگر ادیان همگی ارتجاعی هستند و باید، به هر قیمتی، ریشه‌کن شوند.

مارکسیسم بر مفهوم ماتریالیسم استوار است. البته منظور، آموزه‌ای متافیزیکی یا فلسفی که عالم هستی را تنها متشکل از ماده بداند نیست. بلکه ماتریالیسم می‌گوید برای درک صحیح بشر باید کار را از تولید مادی شروع کنیم. نحوهٔ واکنش ابنای بشر به نیازهای مادیشان است که تمام چیزهای دیگر را تعیین می‌کند. تمام عقاید ــ از جمله عقاید دینی ــ در پاسخ به واقعیات مادی مطرح شده‌اند. واقعیات مادی‌اند که، در حکم اَبَرساختار، رکن اصلی ساختارهای اجتماعی/اقتصادی هر جامعه را تشکیل می‌دهند. به بیان دیگر، باورهای دینی در پاسخ به شرایط اجتماعی/اقتصادی معینی شکل می‌گیرند. اگر این شرایط از اساس دگرگون شوند (مثلاً از طریق وقوع یک انقلاب)، نظامهای اعتقادی نیز که در نتیجهٔ این شرایط به‌وجود آمده‌اند، به‌تبع آنها، از بین می‌روند.

این موضوع طبعاً به مسئلهٔ دومی می‌انجامد که همانا بیگانگی[۲۸] بشریت است. چند عامل در چارچوب فرایند مادی باعث به‌وجود آمدن حس بیگانگی می‌شود که، از آن میان، تقسیم کار و مالکیت خصوصی از همه مهم‌ترند. اولی (یعنی تقسیم کار) باعث می‌شود کارگر با محصول خویش بیگانه شود، و دومی به بروز شرایطی می‌انجامد که در آن منافع فرد دیگر با منافع کل جامعه مطابقت ندارد. از آنجا که نیروی تولید در انحصار اقلیت کوچکی از جامعه است، چنین جامعه‌ای به طبقات اجتماعی مختلف تقسیم می‌شود و طبقهٔ حاکم قدرت سیاسی و اقتصادی را قبضه می‌کند.

مارکس می‌گوید که اگر چنین شود، شرایط خودبه‌خود برای ظهور سومین مرحله هموار می‌گردد: سرمایه‌داری ــ یعنی نظامی که در بالا توصیف شد ــ به سبب تنش موجود بین نیروهای تولیدکننده، ذاتاً بی‌ثبات و متزلزل است و دیر یا زود در نتیجهٔ این تناقضات درونی فرو می‌پاشد. این فروپاشی در برخی روایات مارکسیسم خودبه‌خود صورت می‌گیرد و نیازی به نیروی تسهیل‌کننده نیست. به عبارت دیگر، آرام و بدون خونریزی است. اما در برخی دیگر از روایات مارکسیسم، این فروپاشی در پی انقلاب اجتماعی طبقهٔ کارگر رخ می‌دهد. ظاهراً کلمات پایانی مانیفست کمونیست (۱۸۴۸) از ایدهٔ اخیر جانبداری می‌کند: «کارگران چیزی ندارند که از دست دهند مگر زنجیرهایی که به دست و پایشان است. آنان دنیا را صاحب خواهند شد. بنابراین، ای کارگران دنیا، متحد شوید!»

28. alienation

حال ببینیم این نظریات چه ربطی به الاهیات مسیحی دارد. مارکس در دستنوشته‌هایی که پیرامون مسائل سیاسی و اقتصادی به سال ۱۸۴۴ نگاشته، می‌گوید دین (او همهٔ ادیان را از یک قماش می‌داند) مستقیماً در پاسخ به شرایط اجتماعی/اقتصادی به‌وجود آمده است. «دنیای دین صرفاً انعکاسی است از دنیای واقعی.» آنچه مارکس در اینجا می‌گوید اشاره‌ای است آشکار به انتقاد فویرباخ از دین، که بعداً به‌طور مفصل بدان خواهیم پرداخت. می‌گوید: «دین صرفاً خورشید خیالی است که آدمها فکر می‌کنند دارد دور آنها می‌چرخد، تا اینکه سرانجام متوجه می‌شوند که این خودشانند که در مرکز انقلاب خویش قرار دارند.» به عبارت دیگر، خدا صرفاً تجلی نگرانیها و خواسته‌های خود انسان است. انسانها «در واقعیت تخیلی آسمان دنبال موجودی فوق‌انسانی می‌گردند، ولی در آنجا جز انعکاسی از خودشان چیزی نمی‌یابند.»

پس اگر این‌طور است، اصلاً چرا باید دین وجود داشته باشد؟ اگر آنچه مارکس می‌گوید درست است، چرا باید مردم همچنان به توهمی خام معتقد باشند؟ مارکس، در پاسخ، مفهوم بیگانگی را مطرح می‌کند: «انسان دین را می‌سازد، نه دین انسان را. دین عبارت است از خودآگاهی یا عزت‌نفس کسانی که یا خود را نیافته‌اند، یا خود را از نو گم کرده‌اند.» دین محصول بیگانگی اجتماعی و سیاسی است؛ از این بیگانگی نشئت می‌گیرد و، همزمان، به‌واسطهٔ نوعی مستی معنوی که نمی‌گذارد توده‌هابه وضعیت خود پی ببرند و چاره‌ای برای آن بیندیشند، مشوق این بیگانگی نیز هست. دین تسلای خاطری است که باعث می‌شود مردم بتوانند بیگانگی اقتصادی خود را تحمل کنند. اگر چنین بیگانگی در کار نبود، به دین نیز نیازی نمی‌بود. تقسیم نیروی کار و وجود مالکیت خصوصی، نظام اقتصادی و اجتماعی جامعه را دچار بیگانگی می‌سازد.

از دیدگاه ماتریالیسم، وقایع دنیای مادی به همان نسبت باعث بروز تغییرات در دنیای اندیشه می‌شود. به همین جهت، دین نیز معلول برخی شرایط اجتماعی و اقتصادی بخصوص است. اگر این شرایط تغییر کند و بیگانگی اقتصادی ریشه‌کن شود، دیگر از دین خبری نخواهد بود. دین دیگر هیچ کاربرد مفیدی نخواهد داشت. شرایط ناعادلانهٔ اجتماعی است که به ظهور دین می‌انجامد، و دین نیز به‌نوبهٔ‌خود از این ناعدالتی اجتماعی حمایت می‌کند. «بنابراین پیکار با دین به‌طور غیرمستقیم پیکاری است علیه دنیایی که دین رایحهٔ معنوی آن است.»

بدین‌ترتیب، مارکس بر این باور است که مادام که دین بتواند در زندگی انسانهای از خودبیگانه پاسخگوی نیازی باشد، پابرجا خواهد ماند. «انعکاس دینی دنیای واقعی... تنها زمانی ناپدید خواهد شد که روابط عملی زندگی روزانه برای مردم جز روابطی کاملاً منطقی و قابل‌درک در

چارچوب رابطه‌شان با یکدیگر و نیز ارتباطشان با طبیعت در پی نداشته باشد.» به عبارت دیگر، برای خلاصی از دین باید دنیای واقعی را از بیخ و بن تکان داد. مارکس می‌گوید که وقتی از طریق کمونیسم، فضایی اقتصادی/اجتماعی به‌وجود آید که دیگر موجب بیگانگی انسان نیست، نیازهایی که در بدو کار منجر به پیدایش دین شده بود خودبه‌خود از بین می‌رود. و با از بین رفتن آن نیازهای مادی، گرسنگی معنوی انسان نیز بر طرف خواهد شد.

با این حال، مارکسیسم عملاً تا دوران جنگ جهانی اول تقریباً هیچ نفوذی نداشت. این امر را می‌توان تااندازه‌ای معلول برخی اختلاف‌نظرات در درون خود این نهضت دانست؛ تااندازه‌ای هم به سبب این بود که مارکسیسم هیچ فرصتی نیافت تا به‌اصطلاح از لحاظ سیاسی خودی نشان دهد. مشکلات داخلی نهضت بویژه جالب‌توجه است. خیلی زود معلوم شد که این گفته که طبقهٔ کارگر می‌تواند خود را از ظلم و جور برهاند و انقلاب سیاسی به‌پا کند، توهمی خام بیش نیست. خیلی زود مشخص شد که مارکسیست‌ها نه‌تنها از طبقهٔ کارگر و دارای شعور سیاسی سرشار نیستند، بلکه درواقع همگی (ازجمله خود مارکس) از طبقه متوسط هستند. لنین که متوجه این مشکل شده بود، ایدهٔ «حزب پیشتاز» را مطرح کرد. کارگران چنان از لحاظ سیاسی ناپخته بودند که به انقلابیون حرفه‌ای نیاز بود تا آنان را رهبری و هدایت کنند. تنها به یاری این گروه اخیر و با استفاده از دید و رهنمودهای عملی آنان بود که می‌شد یک انقلاب جهانی را سازماندهی و پیاده کرد.

انقلاب روسیه فرجی بود که مارکسیسم سخت بدان نیاز داشت. با این حال، گرچه مکتب مارکسیسم توانست خود را به شکلی تعدیل‌شده (تحت عنوان مارکسیسم- لنینیسم) در اتحاد شوروی تثبیت کند، در جاهای دیگر با چنین اقبالی مواجه نشد. موفقیتهایی را که پس از جنگ جهانی دوم در اروپای شرقی کسب کرد می‌توان عمدتاً به حساب قدرت نظامی شوروی و بی‌ثباتی سیاسی در این کشورها گذاشت. موفقیتهای آن در افریقا نیز معلول استفادهٔ دقیق و حساب‌شدهٔ لنین از مفهوم امپریالیسم بود که باعث شد عناصر سرخورده در برخی کشورهای افریقایی و آسیایی، عقبماندگی کشورهاشان را، به‌جای آنکه در معایب و نابسامانیهای داخلی خود بجویند، به این حساب بگذارند که نظام سرمایه‌داری بی‌رحم غرب از خارج به استثمار و بهره‌کشی از آنان مشغول است.

مشکلات اقتصادی و رکود سیاسی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ دامنگیر این کشورهای مارکسیستی شد، باعث گردید مردم خیلی زود از این فلسفهٔ جدید سرخورده و رویگردان شوند. مارکسیسم در اروپا سیر قهقرایی پیمود، و طولی نکشید که حامیان اصلی آن را صرفاً مشتی نظریه‌پردازِ انتزاع‌گرا تشکیل می‌دادند که هیچ ریشه‌ای در طبقهٔ کارگر نداشتند و از تجربهٔ سیاسی

نیز به‌کلی بی‌بهره بودند. بدین‌ترتیب، ایدهٔ یک انقلاب سوسیالیستی رفته‌رفته جذابیت و اعتبار خود را از دست داد. مارکسیسم در امریکا و کانادا از همان ابتدا چندان گیرایی نداشت، هرچند تأثیر آن بر محافل دانشگاهی مشهودتر بود. تهاجم شوروی به چکوسلواکی در سال ۱۹۶۸، سبب شد علاقه نسبت به مکتب مارکسیسم به‌طرز چشمگیری در محافل فکری غرب فروکش کند.

بااینهمه، عقاید مارکس ــ به شکل تعدیل‌شده ــ رفته‌رفته به الاهیات نوین مسیحی نیز راه یافت. الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین در بسیاری از آراء مارکسیسم با نظر مثبت نگریست و از آن استفاده کرد، هرچند که این نهضت را نمی‌توان مارکسیستی نامید. الاهیات رهایی‌بخش را بعداً بیشتر بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۱۲۶-۱۲۹).

آیین پروتستان لیبرال

پروتستان لیبرال بی‌تردید یکی از مهم‌ترین نهضتهایی است که در چارچوب تفکر مسیحی نوین ظهور کرده است. خاستگاه آن پیچیده و مبهم است، اما می‌توان گفت که در پاسخ به دیدگاه الاهیاتی شلایرماخر ــ بویژه تأکیدی که بر احساس بشر داشت (نک: صص ۱۰۱-۱۰۳) ــ و ضرورت مرتبط ساختن ایمان مسیحی با وضعیت بشر پدید آمد. پروتستان لیبرال در آغاز در اواسط قرن نوزدهم در آلمان پا گرفت. بانیان آن متوجه شدند که باید در پرتو کشفیات علمی جدید، تعبیر دوباره‌ای از ایمان مسیحی و الاهیات به‌دست داد و به‌اصطلاح به بازسازی آن همت گمارد. در انگلستان، استقبال گرم از نظریهٔ انتخاب طبیعی چارلز داروین (که معمولاً به فرضیهٔ تکامل داروین معروف است)، باعث شد فضایی به‌وجود آید که در آن برخی مفاهیم سنتی الاهیات مسیحی (نظیر این آموزه که کار آفرینش ظرف هفت روز صورت گرفت) ظاهراً دیگر قابل قبول نبود. لیبرالیسم از همان ابتدا خود را موظف می‌دید میان ایمان مسیحی و دانش جدید پلی ایجاد کند.

برنامهٔ لیبرالیسم به‌گونه‌ای بود که ایجاب می‌کرد در قبال الاهیات مسیحی سنتی تا اندازهٔ زیادی از خود انعطاف نشان دهد. نویسندگان برجستهٔ آن اعلام داشتند که اگر بناست مسیحیت در دنیای امروز همچنان به عنوان یک نیروی فکری مهم جدی گرفته شود، حتماً باید مبانی اعتقادی آن را از نو بازسازی کرد. به همین جهت، می‌گفتند باید درخصوص میراث آموزه‌ای مسیحیت، از یک سو، و روشهای سنتی تفسیر کتاب مقدس، از سوی دیگر، تااندازه‌ای انعطاف‌پذیر بود و آزادمنشانه عمل کرد. هرجا که روشهای سنتی تفسیر کتاب مقدس یا باورهای سنتی با یافته‌های علمی جدید در تعارض قرار گیرد، باید یا آنها را کنار گذاشت، یا از نو تفسیرشان کرد تا با آنچه اکنون در مورد دنیا می‌دانیم مغایرت نداشته باشد.

دلالتهای الاهیاتی این تغییر جهت، بسیار قابل‌توجه بود. چنین استدلال شد که برخی از اعتقادات مسیحی سخت با ملاکهای فرهنگی امروز ناسازگار است. این‌گونه اعتقادات به یکی از این دو سرنوشت دچار می‌شد:

۱. یا به عنوان پیشفرضهایی منسوخ و اشتباه کنار گذاشته می‌شد، که آموزهٔ گناه اولیه نمونهٔ خوبی از این دسته است. این آموزه را نتیجهٔ سوءتعبیر در مورد عهد جدید دانستند و گفتند که چون مطالب عهد جدید از دیرباز در پرتو آثار آوگوستینوس تفسیر شده است، و قوهٔ تشخیص آوگوستینوس نیز به علت اشتغال ذهنی بیش‌ازاندازه‌اش با فرقه‌ای جبرگرا (یعنی مانویت) در این‌گونه مسائل تضعیف شده بود، درنتیجه، مسیحیت نیز در این خصوص دچار سوءتفاهم شد.

۲. یا آنها را به‌شکلی که با روح عصر سازگارتر بود از نو تفسیر می‌کردند، که از آن جمله برخی از مهم‌ترین آموزه‌های مربوط به شخص عیسی مسیح، نظیر الوهیت او (که به این صورت تفسیر شد که مراد از الوهیت او، خصیصه‌های بارز اخلاقی اوست که انسان باید از آن سرمشق گیرد و در پیروی از آنها بکوشد).

در کنار این روند تفسیر مجدد آموزه‌ها (که در قالب نهضت «تاریخ اصول جزمی»[۲۹] تداوم یافت)، شاهد تأکید بر ضرورت مرتبط ساختن ایمان مسیحی با دنیای بشر، بویژه مرتبط ساختن آن با تجربهٔ بشر و فرهنگ نوین، هستیم. لیبرالیسم که به دشواریهای بالقوهٔ محدودکردن ایمان مسیحی به کتاب مقدس یا شخص عیسی مسیح پی برده بود، درصدد برآمد مبنای ایمان را در تجربهٔ همگانی بشر بجوید و آن را طوری تفسیر کند که برای جهان‌بینی امروزی منطقی و پذیرفتنی باشد.

الهامبخش لیبرالیسم، رؤیای بشریتی بود که رو به کمال داشت و مدارج ترقی و پیشرفت را می‌پیمود. فرضیهٔ تکامل روحی تازه در کالبد این ایده دمید، و ثبات فرهنگی در اروپای غربی اواخر قرن نوزدهم نیز باعث شد این ایده باز هم بیشتر تقویت شود. دین پاسخی دانسته می‌شد به نیازهای معنوی انسان متجدد. دین است که جامعه را از لحاظ اخلاقی راهنمایی می‌کند. تأکید فراوان آیین پروتستان لیبرال بر اخلاقیات را، بویژه در آثار آلبرشت بنیامین ریچل[۳۰]، شاهدیم.

ریچل مفهوم «ملکوت خدا» را دارای اهمیت محوری می‌دانست. «ملکوت خدا»، از نظر او، عبارت بود از یک سلسله ارزشهای اخلاقی ثابت که پشتوانهٔ تحولاتی بود که در آن برهه از تاریخ در جامعهٔ آلمان شکل می‌گرفت. ریچل می‌گفت تاریخ توسط نیرویی الاهی به‌سوی کمال هدایت

---

29. history of dogma 30. Albrecht Benjamin Ritschl

می‌شود، و تمدن نیز جزئی از این روند تکاملی است. در خلال تاریخ بشر، افرادی ظهور می‌کنند که به تأیید همگان دارای بصیرت الاهی خاصی هستند. یکی از این افراد، عیسای ناصری بود. ابنای بشر می‌توانند با الگوگرفتن از او و مشارکت در حیات درونی وی، رشد کنند و به تکامل برسند. این نهضت فوق‌العاده نسبت به قابلیتها و تواناییهای انسان خوش‌بین بود، و دین و فرهنگ را کمابیش یکی می‌دانست. منتقدان بعدی این نهضت، آن را پروتستان فرهنگی[۳۱] لقب دادند، زیرا می‌گفتند بیش از حد بر ملاکهای پذیرفته‌شدهٔ فرهنگی تکیه دارد.

اکثر منتقدان ــ نظیر کارل بارت در اروپا و راینهولد نیبور[۳۲] در امریکای شمالی ــ عقیده داشتند که آیین پروتستان لیبرال بیش از اندازه در مورد طبیعت بشر خوش‌بین است. آنان می‌گفتند که وقایع جنگ جهانی اول حماقت‌بار بودن چنین خوش‌بینی را آشکارکرده است و، از این رو، لیبرالیسم دیگر هیچ اعتبار فرهنگی ندارد. با این حال، گذشت زمان خلاف این ادعا را نشان داده است. لیبرالیسم ــ در بهترین حالت ــ نهضتی بود که جداً می‌خواست ایمان مسیحی را از نو عرضه کند به‌طوری که برای فرهنگ معاصر قابل‌قبول باشد. لیبرالیسم امروز نیز کماکان خود را حد وسط بین دو دیدگاه غیرقابل قبول می‌داند، یعنی چیزی مابین صرفاً تکرار مسیحیت سنتی (که منتقدان لیبرال معمولاً از آن به عنوان سنت‌گرایی یا بنیادگرایی یاد می‌کنند)، و ردّ کامل مسیحیت. نویسندگان لیبرال با شور و حرارت در پی یافتن حد وسطی مابین این دو نگرش غیرقابل قبول بوده‌اند.

شاید بهترین و پرنفوذترین تبیین اصول آیین پروتستان لیبرال را بتوان در آثار پاول تیلیش (۱۸۸۶–۱۹۶۵) سراغ جست که در پایان دوران فعالیتش، یعنی در اواخر دههٔ ۱۹۵۰ و اوایل دههٔ ۱۹۶۰ در امریکا به‌شهرت رسید و اکثراً او را پس از جانثن ادواردز برجسته‌ترین الاهی‌دانی می‌دانند که امریکا به‌خود دیده است. دیدگاه تیلیش را می‌توان در اصطلاح «ارتباط[۳۳]» خلاصه کرد. بر اساس این روش ارتباط، تیلیش وظیفهٔ الاهیات مدرن را گشودن باب گفت‌وگو بین فرهنگ بشری و ایمان مسیحی می‌داند. تیلیش از دیدگاه الاهیاتی کارل بارت سخت ناخرسند بود و آن را کوشش مذبوحانه‌ای می‌دانست برای ایجاد شکاف بین الاهیات و فرهنگ. از نظر تیلیش، فرهنگ بشری است که سؤالات هستی‌شناسانه ــ یا، به تعبیر او، سؤالات غایی ــ را پیش می‌کشد و بدانها پاسخ می‌دهد. فلسفه، آثار ادبی، و هنرهای خلاقهٔ نوین همگی به مسائلی اشاره دارند که ذهن آدمی را به‌خود مشغول داشته است. آنگاه الاهیات برای این مسائل پاسخ

31. Kulturprotestantismus 32. Reinhold Niebuhr 33. correlation

می‌یابد و، بدین‌ترتیب، انجیل را به فرهنگ امروزی ربط می‌دهد. انجیل باید بتواند با فرهنگ سخن گوید، و این امر تنها زمانی ممکن می‌گردد که به مسائلی که توسط آن فرهنگ مطرح شده گوش فرا داده شود. این تصویر گفت‌وگو بین انجیل و فرهنگ در نظر دیوید تریسی[۳۴]، از دانشگاه شیکاگو، تصویری بسیار مهم و مرکزی است: چنین گفت‌وگویی باعث می‌شود هم انجیل و هم فرهنگ در نتیجهٔ ارتباط با هم یکدیگر را اصلاح و غنی سازند. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که بین الاهیات و دفاعیات پیوندی نزدیک وجود دارد، بدین‌معنا که وظیفهٔ الاهیات تعبیر و تفسیر پاسخ مسیحیت است به نیازهای بشری، که خود از طریق بررسیهای فرهنگی مشخص می‌شود.

بدین‌ترتیب، شاید بهترین تعریف برای اصطلاح لیبرال این باشد: «الاهی‌دانی که رهرو سنت شلایرماخر و تیلیش است و هدفش این است که، در پاسخ به ضروریات فرهنگ معاصر، تعبیری نو از ایمان ارائه دهد.» بسیاری از نویسندگان برجستهٔ امروزی بر اساس این تعریف، لیبرال هستند. با این حال، باید به‌خاطر داشت که اصطلاح لیبرال به عقیدهٔ اکثر صاحب‌نظران اصطلاحی مبهم و گیج‌کننده است.

جان مک‌کواری[۳۵]، الاهی‌دان انگلیسی، این موضوع را به‌وضوح شرح می‌دهد:

> منظور از الاهیات لیبرال چیست؟ اگر منظور صرفاً این است که الاهی‌دان لیبرال آمادگی شنیدن دیگر نظرات را نیز دارد، در هر مکتب فکری می‌توان کسانی را یافت که الاهی‌دان لیبرال باشند. اما اگر لقب لیبرال خود به صورت یک عنوان حزبی درآید، در آن صورت خیلی زود متوجه خواهیم شد که چنین عنوانی از قضا کاملاً غیرلیبرال است.

درواقع، یکی از تناقضات عجیب الاهیات مسیحی در سالیان اخیر این بوده است که برخی از جزم‌اندیش‌ترین چهره‌های آن ادعای لیبرال بودن داشته‌اند! لیبرالیسم ــ در مفهوم سنتی و قابل‌احترام آن ــ یعنی احترام به عقاید دیگران و داشتن آمادگی برای شنیدن چنین عقایدی. لیبرال به این مفهوم باید از خصایص اصلی تمام شاخه‌های الاهیات مسیحی باشد (ازجمله راست‌دینی جدید و مسیحیت انجیلی که کمی بعد بررسی‌شان خواهیم کرد). اما امروز این اصطلاح معنای دیگری یافته و بیشتر بیانگر حس سوءظن، خصومت، یا ناشکیبایی نسبت به بیانات و آموزه‌های مسیحیت سنتی است. این امر را به‌وضوح می‌توان درکاربرد عامیانهٔ این اصطلاح شاهد بود که، به موجب

---

34. David Tracy
35. John Macquarrie

آن، عنوان لیبرال اغلب به کسی اطلاق می‌شود که منکر رستاخیز یا منحصربه‌فرد بودن عیسی است.

لیبرالیسم مورد انتقاد بسیار واقع شده است که، از آن میان، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. بیش از اندازه بر مفهوم تجربهٔ دینی جهانشمول بشر تأکید دارد؛ حال آنکه، این مفهوم بسیار مبهم است و نمی‌توان تعریف درستی از آن ارائه داد. نیز نمی‌توان آن را به‌طور عمومی بررسی کرد و سنجید. گذشته از این، دلایل موثقی موجود است دال بر اینکه «تجربه» بسیار بیشتر از آنچه لیبرال‌ها قبول دارند تحت‌تأثیر تعبیر و تفسیرهای خود انسان شکل می‌گیرد.

۲. منتقدان لیبرالیسم معتقدند که این تفکر بیش از حد بر تحولات گذرای فرهنگی تأکید دارد و، درنتیجه، اغلب چنین می‌نماید که سنگ برنامه‌های غیرمذهبیون را به سینه می‌زند.

۳. در انتقاد از لیبرالیسم گفته‌اند که برای آنکه مسیحیت را برای فرهنگ معاصر قابل‌قبول سازد، در مورد بسیاری از مفاهیم کلیدی ایمان مسیحی سازش کرده است.

لیبرالیسم احتمالاً در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و اوایل دههٔ ۱۹۸۰ در امریکای شمالی به اوج رسید. این مکتب گرچه کماکان در دانشکده‌ها و مدارس علوم دینی حضور خود را حفظ کرده است، امروز، هم در الاهیات نوین و هم در کلیسا، نیرویی رو به زوال دانسته می‌شود. در این میان، بویژه منتقدان مکتب پست لیبرال بر معایب لیبرالیسم انگشت گذاشته‌اند ــ مکتبی که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت. نظیر همین انتقادات را می‌توان در مورد نهضت دیگری نیز که در مفهوم بسیار کلی مدرنیسم خوانده می‌شود عنوان کرد. اکنون به بررسی این نهضت می‌پردازیم.

مدرنیسم

اصطلاح مدرنیست نخستین‌بار در اشاره به گروهی از الاهی‌دانان وابسته به کلیسای کاتولیک رومی به کار رفت که در اواخر قرن نوزدهم فعالیت داشتند. این عده در قبال آموزه‌های سنتی مسیحیت، بویژه آموزه‌های مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی، موضعی انتقادی و شک‌مدارانه در پیش گرفتند. این نهضت به نقد افراطی کتاب مقدس[36] با نظر مثبت نگریست، و بیش از آنکه بر مسائل الاهیاتی تکیه داشته باشد، بر جنبه‌های اخلاقی ایمان مسیحی تأکید داشت. مدرنیسم را از خیلی جهات می‌توان کوششی دانست از سوی برخی نویسندگان وابسته به کلیسای کاتولیک رومی جهت تطبیق یافتن با تفکر روشنگری که تا آن زمان عمدتاً از سوی کلیسای کاتولیک نادیده گرفته شده بود. با این حال، اصطلاح مدرنیسم بسیار کلی و دلبخواهی است، و نباید تصور کرد به مکتب

36. radical biblical criticism

فکری خاصی دلالت دارد که از روشهای خاصی پیروی می‌کند یا به آموزگاران مشترکی تعلق‌خاطر دارد. البته درست است که اکثر نویسندگان مدرنیست در پی آن بودند که تفکر مسیحی را با روح عصر روشنگری ــ بویژه با دانش جدید در زمینهٔ تاریخ و علوم طبیعی که به‌سرعت رو به گسترش بود ــ پیوند دهند؛ اما این نیز درست است که برخی دیگر از نویسندگان مدرنیست سخت از نویسندگانی چون موریس بلوندل[۳۷] (۱۸۶۱-۱۹۴۹) ــ که امور فوق‌طبیعی را جزء لاینفک تجربهٔ بشری می‌دانست ــ و هانری برگسون[۳۸] (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، که در برابر عقل بر اهمیت کشف و شهود درونی تأکید داشت، الهام گرفتند. بااینهمه، بین مدرنیست‌های فرانسه، انگلستان، و امریکا یا مدرنیست‌های کاتولیک رومی و پروتستان، آن‌قدر وجه تشابه نیست که بتوان گفت این اصطلاح به یک مکتب واحد و نیرومند با تعریفی مشخص اشاره دارد.

از بین نویسندگان مدرنیستی که از کلیسای کاتولیک رومی برخاستند، آلفرد لوازی[۳۹] (۱۸۵۷-۱۹۴۰) و جورج تیرل[۴۰] (۱۸۶۱-۱۹۰۹) بخصوص شایان ذکرند. لوازی در دههٔ ۱۸۹۰ به انتقاد از دیدگاههای سنتی کتاب مقدس در مورد آفرینش برخاست و اعلام داشت که در کتاب مقدس به‌راستی می‌توان شاهد تکامل آموزه بود. وی در سال ۱۹۰۲ معروف‌ترین اثر خود، انجیل و کلیسا[۴۱]، را منتشر ساخت.

این کتاب مهم، پاسخی مستقیم به آراء آدولف فون هارناک[۴۲] بود که دو سال پیش از آن در کتاب مسیحیت چیست؟ درخصوص منشاء و ماهیت مسیحیت عنوان شده بود. لوازی این نظر هارناک را که بین عیسی و کلیسا گسستی بنیادین وجود دارد، به‌کلی ردکرد. با این حال، بر دیدگاه پروتستان لیبرالیستی هارناک در مورد خاستگاه مسیح صحه‌گذاشت و با این نظر او که روش نقد کتاب مقدس در تفسیر اناجیل از اعتبار و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، همداستان شد. درنتیجه، مقامات کاتولیک رومی کتاب وی را در سال ۱۹۰۳ در فهرست کتب ممنوعهٔ کلیسا قرار دادند.

نویسندهٔ انگلیسی یسوعی، جورج تیرل، نیز مانند لوازی سخت از اصول جزمی سنتی مرام کاتولیک انتقادکرد. او نیز همچون لوازی، در کتابش به نام مسیحیت بر سر دوراهی (۱۹۰۹)، با آنچه هارناک درخصوص خاستگاه مسیح گفته بود به‌شدت مخالفت‌کرد و بازسازی تاریخی عیسی به این روش را به عنوان «بازتاب چهرهٔ یک پروتستان لیبرال که در قعر چاهی عمیق منعکس است» ردکرد. نیز در این کتاب از کتاب لوازی دفاع‌کرد و اعلام داشت که خصومت

---

37. Maurice Blondel
38. Henry Bergson
39. Alfred Loisy
40. George Tyrrell
41. *L'evangile et l'eglise*
42. Adolf von Harnack

کلیسای کاتولیک رومی با این کتاب این توهم را به‌وجود آورده است که کتاب لوازی از آیین پروتستان لیبرال در برابر مواضع کاتولیک رومی دفاع می‌کند، و مدرنیسم چیزی جز یک نهضت پروتستان‌گرا و عقل‌مسلک نیست.

چنین نگرشی را می‌توان تا حدی معلول نفوذ روزافزون گرایشهای مدرنیستی در میان فرقه‌های عمدهٔ پروتستان دانست. در انگلستان، «اتحادیهٔ مردان کلیسایی» در سال ۱۸۹۸، با هدف ترویج عقاید مذهبی لیبرال تأسیس شد. این اتحادیه در سال ۱۹۲۸ به «اتحادیهٔ مردان کلیسایی مدرن» تغییر نام داد. یکی از افراد این گروه، هیستینگز راشدال[43] (۱۸۵۸–۱۹۲۴) بود که کتابش به نام ایدهٔ کفاره در الاهیات مسیحی (۱۹۱۹) بیانگر نگرش کلی مدرنیسم در انگلستان است. راشدال با الهام گرفتن از آثار متقدم‌تر متفکران پروتستان لیبرال، نظیر ریچل، چنین استدلال کرد که نظریهٔ کفاره‌ای که از سوی پیر آبلار، الاهی‌دان قرون وسطا، مطرح شد، در قیاس با نظریات سنتی که بر مفهوم کفارهٔ نیابتی تأکید دارند، برای تفکر نوین امروزی قابل‌قبول‌تر است. این نظریهٔ کفاره که جنبهٔ به‌شدت اخلاقی و الگوگرایانه[44] داشت و، به موجب آن، مرگ عیسی صرفاً اثبات محبت خدا دانسته می‌شد، در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ بر محافل فکری انگلستان و بویژه امریکا تأثیری عمیق برجای نهاد. با این حال، وقایع جنگ جهانی اول و، در پی آن، ظهور فاشیسم در دهۀ ۱۹۳۰ در اروپا، اعتبار این نهضت را سخت خدشه‌دار کرد. تنها در دهۀ ۱۹۶۰ بود که شاهد ظهور شکل تازه‌ای از مدرنیسم یا رادیکالیسم در محافل الاهیاتی انگلستان هستیم.

ظهور مدرنیسم در امریکا نیز از همین الگو پیروی می‌کند. اکثر صاحب‌نظران، رشد آیین پروتستان لیبرال در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را مبارزه‌طلبی جدی علیه دیدگاههای سنتی و محافظه‌کار انجیلی تلقی کردند. نیومن اسمیث[45] در کتابش به نام عبور از آیین پروتستان و ورود به آیین کاتولیک (۱۹۰۸)، چنین استدلال کرد که مدرنیسم کاتولیک رومی می‌تواند از چندین جهت الگوی آیین پروتستان در امریکا قرار گیرد و راهنمای آن باشد ــ بویژه به سبب انتقادش از اصول جزمی و درک تاریخیش از تحولات آموزه‌ای. این وضع با ظهور بنیادگرایی در امریکا، که واکنشی بود علیه گرایشهای مدرنیستی، بسیار متشنج شد.

و اما با وقوع جنگ جهانی اول، مدرنیسم در امریکا جداً در مورد خود تجدیدنظر کرد، و رئالیسم سوسیالیستی نویسندگانی چون راینهولد نیبور نیز باعث شد این بازنگری جدی‌تر شود. به اواسط دهۀ ۱۹۳۰ که می‌رسیم، ظاهراً دیگر از جذابیت مدرنیسم خبری نیست. فردی به نام

---

43. Hastings Rashdall 44. exemplarist 45. Newman Smyth

هری امرسن فازدیک[46] در مقالهٔ معروفش، «قرن مسیحی»، که در چهارم دسامبر ۱۹۳۵ انتشار یافت، اعلام داشت که باید «از مدرنیسم فراتر رفت.» والتر مارشال هورتن[47] نیز در اثر خود به نام الاهیات واقع‌گرا (۱۹۳۴) از شکست مفتضحانهٔ اندیشه‌های لیبرال در محافل الاهیاتی امریکا سخن گفت. با این حال، این نهضت در دوران پس از جنگ باز مجال عرض‌اندام پیدا کرد و در دوران جنگ ویتنام به اوج شکوفایی رسید.

اکنون برگردیم به آغاز قرن بیستم، و یکی از نخستین واکنشها علیه لیبرالیسم را بررسی کنیم که بویژه با کارل بارت مرتبط دانسته می‌شود: راست‌دینی جدید.

راست‌دینی جدید (نئوارتدوکسی)

در پی جنگ جهانی اول، گرچه محافل الاهیاتی لیبرالیسم را که با آراء شلایرماخر و پیروانش مربوط دانسته می‌شد به‌طور کامل کنار نگذاشتند، سخت از آن سرخورده شدند. برخی از نویسندگان ابراز عقیده کردند که شلایرماخر درواقع مسیحیت را به صرفاً یک تجربهٔ دینی تقلیل داده است و، بدین‌ترتیب، به‌جای آنکه خدا در مرکز باشد، انسان محور اصلی قرار گرفته است. و می‌گفتند جنگ نشان داده است که چنین دیدگاهی به‌کلی فاقد اعتبار است. الاهیات لیبرال با ارزشهای انسانی سر و کار دارد، و چگونه می‌توان چنین ارزشهایی را جدی گرفت وقتی به جنگ و کشت و کشتار در مقیاسی چنین عظیم منجر می‌شود؟

درمقابل، نویسندگانی چون کارل بارت (۱۸۸۶–۱۹۶۸) با تأکید نهادن بر ایدهٔ غیریتِ خدا[48] (این ایده که خدا غیر از انسان است و با او فرق دارد)، کوشیدند خود را از الاهیات انسان‌محور لیبرالیسم رها سازند.

کارل بارت در اثر معروفش به نام **اصول قطعی اعتقادات کلیسا** (۱۹۳۶–۱۹۶۹)، که احتمالاً مهم‌ترین اثر الاهیاتی قرن بیستم است، آراء فوق را به بهترین وجه بیان می‌دارد. عمر بارت کفاف نداد تا این اثر عظیم را به پایان بَرَد و، درنتیجه، بحث او راجع به آموزهٔ فدیه ناتمام ماند. موضوع اصلی در سراسر کتاب این است که باید این واقعیت را که خدا خود را در مسیح و از طریق کتاب مقدس مکشوف می‌سازد جدی بگیریم. اگرچه این گفتهٔ بارت در نگاه اول جز تکرار همان چیزی که کالون و لوتر پیش از او گفته بودند نیست، بارت این مطلب را با خلاقیت

---

46. Harry Emerson Fosdick
47. Walter Marshall Horton
48. otherness of God

خاصی بیان می‌کند ــ خلاقیتی که باعث شد به یکی از متفکران برجستهٔ زمانهٔ خود تبدیل شود.

کتاب در پنج جلد است و هر جلد خود به چندین بخش تقسیم شده است. موضوع جلد اول کلام خداست که بارت آن را منشاء و مبنای الاهیات و ایمان مسیحی می‌داند. جلد دوم به آموزهٔ خدا می‌پردازد؛ جلد سوم به آموزهٔ آفرینش؛ جلد چهارم به آموزهٔ آشتی (یا کفاره، واژهٔ آلمانی *Versohnung* به هر دو معناست)؛ و موضوع جلد پنجم نیز که ناتمام ماند، آموزهٔ فدیه است.

از اصطلاح قابل پیش‌بینی (و نه‌چندان روشنگر) مکتب بارتی که بگذریم، دو اصطلاح در توصیف دیدگاه بارت به‌کار رفته است: یکی اصطلاح «الاهیات دیالکتیکی[۴۹]» که بیانگر وجود نوعی تنش یا «جدل بین زمان و ازلیت» یا «کشاکش و جدل بین خدا و بشر» است، که خود بارت در تفسیری که به سال ۱۹۱۹ بر کتاب رومیان نوشت بر آن تأکید ورزید. این اصطلاح نمونه‌ای است از تأکید همیشگی بارت بر اینکه بین خدا و بشر نه تداوم، بلکه نوعی تنش یا جدل یا گسستگی وجود دارد. دیگری اصطلاح راست‌دینی جدید است که بیانگر ارتباط بین بارت و آثار متعلق به دوران راست‌دینی اصلاح‌شده است ــ بویژه آثاری که در خلال قرن هفدهم نگاشته شد. از خیلی جهات می‌توان گفت که بارت با برخی از مهم‌ترین نویسندگان اصلاح‌شدهٔ مربوط به این دوران وارد گفت‌وگو شده و باب جدل را گشوده است.

شاید بارزترین ویژگی دیدگاه بارت، «الاهیات کلام خدا» است. از نظر بارت، الاهیات رشته‌ای است که می‌کوشد بیانات کلیسای مسیح را نسبت به پشتوانه و مبنای آن، که همانا عیسی مسیح است آن‌گونه که در کتاب مقدس بر ما مکشوف شده، امین و وفادار نگاه دارد. الاهیات پاسخی به وضعیت بشر یا سؤالات انسان نیست، بلکه پاسخی است به کلام خدا ــ کلامی که بنا به ماهیت ذاتی خود ما را نیز به پاسخ فرا می‌خواند.

راست‌دینی جدید در خلال دههٔ ۱۹۳۰، بویژه به‌واسطهٔ آثار راینهولد نیبور و دیگران که دیدگاههای خوش‌بینانهٔ اکثر متفکران پروتستان لیبرال آن زمان را به باد انتقاد گرفتند، در امریکای شمالی هواداران بسیار پیدا کرد.

با این حال، به چند علت بر راست‌دینی جدید خرده گرفته‌اند، که مهم‌ترینشان موارد زیر است:

۱. تأکید این تفکر بر متعالی بودن و «غیریت» خدا باعث می‌شود خدا موجودی در آن دوردستها، که چندان ربطی به امور انسان ندارد، تصور شود. اغلب گفته‌اند که این امر به بدبینی و شک‌مداری می‌انجامد.

---

49. dialectical theology

۲. این ادعای راست‌دینی جدید که فقط و فقط بر مکاشفهٔ الاهی مبتنی است، متضمن نوعی دور تسلسل است؛ بدین‌معنا که این ادعا را جز با استناد به همان مکاشفه نمی‌توان اثبات کرد. به عبارت دیگر، هیچ مرجع خارجی نیست که بتوان با مراجعه به آن صحت و سقم این ادعای هواداران راست‌دینی جدید را مشخص کرد. این امر باعث شده است که بسیاری از منتقدان راست‌دینی جدید این مکتب را نوعی ایمان‌گرایی[50] لقب دهند ــ نظام اعتقادی که نمی‌توان از خارج هیچ انتقادی بر آن وارد دانست.

۳. راست‌دینی جدید برای آنانی که جذب ادیان دیگر می‌شوند هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارد. این تفکر، تمام ادیان دیگر را به عنوان آنچه منحرف و باطل است رد می‌کند. حال آنکه، سایر دیدگاههای الاهیاتی در مورد وجود چنین ادیانی حرفی برای گفتن دارند و آنها را در پرتو ایمان مسیحی بررسی می‌کنند.

آیین کاتولیک رومی

به باور اکثریت، آغاز مهم‌ترین تحولات در الاهیات نوین کاتولیک رومی درست به دوران قبل از برپایی شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲–۱۹۶۵) بازمی‌گردد. با توجه به تحولاتی که در قرون هجدهم و نوزدهم در الاهیات کاتولیک رومی به‌وجود آمد، منصفانه نیست که در مورد تاریخچهٔ این آیین بگوییم «اتفاق چندانی نیفتاد.» با این حال، شرایطی که کلیسای کاتولیک رومی در این دوران در اروپا با آن روبه‌رو بود، چندان برای تأملات الاهیاتی مساعد نبود. کلیسای کاتولیک در اروپای شمالیِ عمدتاً پروتستان‌مذهب، اغلب ناگزیر بود موضعی تدافعی در پیش گیرد، و به همین جهت، به‌جای الاهیات سازنده، بیشتر به الاهیات جدلی و دفاعیات بها می‌داد. این امر حتی در قرن نوزدهم نیز صادق بود ــ قرنی که در آن بیسمارک علیه کلیسای کاتولیک رومی در آلمان اعلان «جنگ فرهنگی[51]» کرد. با این حال، نقش نیروهای غیردینی را نیز در این زمینه نباید دست‌کم گرفت. انقلاب فرانسه و پیامدهای بعدی آن، کلیسا را به مبارزه‌ای بزرگ فراخواند و باعث شد باز جبهه‌گیری کند.

با این حال، این عدم‌خلاقیت دلایل الاهیاتی نیز داشت. آیین کاتولیک رومی سخت از عقاید بوسوئه ــ بویژه از تأکید وی بر ثبات سنت کاتولیکی (نک: صص ۸۴–۸۵) ــ تأثیر پذیرفته بود. الاهیات را معمولاً عبارت می‌دانستند از انتقال وفادارانهٔ میراث گذشته ــ روندی که شورای اول

50. fideism 51. Kulturkampf

واتیکان (۱۸۶۹-۱۸۷۰) به‌شدت مشوق آن بود. یکی از تحولات مهم در این زمینه، تصمیم پاپ لئو سیزدهم بود مبنی بر ارجحیت دادن به آثار توماس آکویناس؛ و بدین‌ترتیب، آکویناس عملاً به صورت مرجع و معیار درخصوص مسائل الاهیاتی درآمد (هرچند شاید خود لئو سیزدهم چنین قصدی نداشت).

با این حال، در همان قرن نوزدهم نشانه‌های آشکاری از تحولات جدیدی که در راه بود به چشم می‌خورد. آیین کاتولیک رومی در آلمان عمیقاً تحت‌تأثیر ظهور ایدئالیسم در مکتب رومانتیک قرار گرفت و این امر باعث شد نسبت به بسیاری از جنبه‌های ایمانی و آیینی مرام کاتولیک ــ ازجمله جنبه‌های تجربی آن ــ شور و علاقه‌ای تازه به‌وجود آید. ظهور مکتب کاتولیک توبینگن در دهۀ ۱۸۳۰ نمودی است از این علاقۀ تازه نسبت به تجربه. نویسندگانی چون یوهان سباستین فون دری[52] (۱۷۷۷-۱۸۵۳) و یوهان آدام مولر[53] (۱۷۶۹-۱۸۳۸) بر سنت به عنوان ندای زندۀ کلیسا تأکید نهادند. جان هنری نیومان (۱۸۰۱-۱۸۹۰) نیز که در ابتدا انگلیکان بود، در کالبد الاهیات کاتولیک اواخر قرن نوزدهم روحی تازه دمید و در تقویت آن سهمی بسزا داشت ــ هرچند به‌جرئت می‌توان گفت که شهرت و نفوذ او بیشتر مربوط به قرن بیستم است تا مربوط به زمان خودش. شاید مهم‌ترین خدمت او به تغییر و تحول الاهیات کاتولیک، در زمینۀ تحول آموزه‌های کلیسایی و نقش ایمانداران عادی در کلیسا بوده است.

در دوران پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵)، رفته‌رفته شاهد احیا و تغییر و تحولی بنیادین در الاهیات کاتولیک رومی هستیم. یکی از موضوعات مهم که کسانی چون هانری دو لوبک[54] و ایو کونگار[55] در آثار خود مطرح کردند، کشف دوبارۀ میراث دوران آبا و متألهان قرون وسطا بود. شورای دوم واتیکان مشوق بحث پیرامون ماهیت و نقش کلیسا و آیینهای مقدس آن بود، و برای فعالیت الاهی‌دانان کاتولیک نیز فضای مساعدتری ایجاد کرد. نوشته‌های هانس کونگ[56] پیت شوننبرگ[57]، و ادوارد شیلبیخ[58] همگی نشان‌دهندۀ پویایی الاهیات کاتولیک از زمان شورای دوم واتیکان به‌بعد است.

عموماً هانس اورس فون بالتازار[59] (۱۹۰۵-۱۹۸۸) و کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴) را مهم‌ترین الاهی‌دانان آیین کاتولیک رومی در قرن بیستم می‌دانند. **جلال خداوند**[60] مهم‌ترین اثر فون بالتازار

52. Johann Sebastian Von Drey 53. Johann Adam Mohler
54. Henry de Lubac 55. Yves Congar 56. Hans Kung
57. Piet Schoonenberg 58. Edward Schillebeeckx 59. Hans Urs von Balthasar
60. *Herrlichkeit*

است که بین سالهای ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۹ منتشر شد. فون بالتازار در این اثر، مسیحیت را پاسخی می‌داند به مکاشفهٔ خدا در مورد خود. نیز بر این مفهوم که ایمان پاسخی است به جلال زیبایی خداوند، تأکیدی خاص می‌ورزد.

یکی از بزرگترین دستاوردهای کارل رانر، اعادهٔ حیثیت به مقاله است به عنوان ابزاری در خدمت الاهیات. منبع اصلی تفکر رانر نه اثری عظیم در زمینهٔ الاهیات جزمی، بلکه مجموعه مقالات پراکنده و نسبتاً نامنظمی است که بین سالهای ۱۹۵۴ تا ۱۹۸۴ به‌چاپ رسید و در انگلیسی به تحقیقات الاهیاتی معروف است. این مقالات، که چاپ اولیهٔ آن به زبان آلمانی[۶۱] در شانزده جلد است و برگردان ناتمام انگلیسی آن به بیست جلد می‌رسد، نشان می‌دهد که چگونه نگرشی نسبتاً غیرنظام‌مند به الاهیات به پیدایش یک نظام الاهیاتی منسجم منجر شده است. شاید مهم‌ترین جنبهٔ دیدگاه الاهیاتی رانر، «شیوهٔ استعلایی[۶۲]» اوست که وی آن را پاسخ مسیحیت می‌دید به دنیای غیردینی که از تعالی خدا غافل است. رانر، برخلاف متفکران پیش از خودش که می‌کوشیدند به این مسئله از طریق شیوه‌های لیبرالی یا مدرنیستی پاسخ گویند، معتقد است که تنها راه بازیافتن حس تعالی و برتری خدا، بازگشت به منابع کلاسیک الاهیات مسیحی، بویژه آثار آوگوستینوس و توماس آکویناس، است. رانر در این زمینه تفکر تومیسم را با مفاهیم اصلی ایدئالیسم آلمان و اگزیستانسیالیسم درهم می‌آمیزد.

و اما در سال ۱۹۹۴ اثری مهم پدید آمد. کتاب اصول اعتقادات کلیسای کاتولیک، برخی از مهم‌ترین مضامین تفکر نوین کاتولیک رومی را که در پرتو شورای دوم واتیکان مورد تجدیدنظر قرار گرفت، خلاصه‌وار و با بیانی شیوا شرح می‌دهد. این کتاب چکیده‌ای است از تفکر امروز مرام کاتولیک رومی، و در کتاب حاضر به‌کرات بدان اشاره خواهیم کرد.

آیین ارتدوکس شرقی

سنت بیزانسی ــ هرچند به شکلی تعدیل‌شده ــ پس از سقوط امپراتوری بیزانس (نک: صص ۵۹-۶۱) نیز کماکان ادامه یافت. با سقوط قسطنطنیه به دست نیروهای مهاجم اسلام، مرکز ثقل تفکر مسیحی شرق به روسیه، بویژه به شهرهای کیف و مسکو، انتقال یافت. نویسندگانی چون ای. اس. خومیاکوف[۶۳] (۱۸۰۴-۱۸۶۰) و ولادیمیر سولوویف[۶۴] (۱۸۵۳-۱۹۰۰) در خلال

61. *Schriften zur Theologie*
62. transcendental method
63. A. S. Khomyakov
64. Vladimir Soloviev

قرن نوزدهم در اعتلای مبانی فکری الاهیات ارتدوکس روسیه سهمی بسزا داشتند. بااینهمه، سیاستهای دینی سرکوبگرانه‌ای که در پی انقلاب روسیه اِعمال شد، سبب گردید تفکر الاهیاتی نتواند در روسیه که مهد آیین ارتدوکس بود به حیات خود ادامه دهد.

با این حال، برخی از نویسندگان مهاجر روس نظیر گئورگ فلوروسکی[65] (۱۸۹۳-۱۹۷۹) و ولادیمیر لاسکی (۱۹۰۳-۱۹۵۸) در تبعید به بسط و تکامل سنت ارتدوکس روسیه ادامه دادند. اگرچه با فروپاشی اتحاد شوروی راه برای تثبیت مجدد سنت روحانی و الاهیاتی ارتدوکس روسیه در این کشور هموار گردید، به احتمال زیاد روس‌های در تبعید (یعنی روس‌هایی که جلای وطن کرده و در کشورهای مختلف پراکنده‌اند) کماکان در این زمینه پیشتاز خواهند ماند ــ بویژه آن دسته از متفکران روس که در ایالات متحد زندگی می‌کنند.

و اما یونان سرانجام در دهۀ ۱۸۲۰ از سلطۀ ترک‌ها آزاد شد و، بدین‌ترتیب، راه برای احیای سنت الاهیاتی ارتدوکس هموار گردید. بااینهمه، چنین احیایی در سنت ارتدوکس یونان تا دهۀ ۱۹۶۰ عملی نشد. درواقع اکثر آثار الاهیاتی یونان در قرن نوزدهم شدیداً به عقاید غربی وابسته است و روی‌هم‌رفته با خود یونان بیگانه است. اما از دهۀ ۱۹۶۰ به‌بعد، نویسندگانی چون جان زیزولاس[66] و کریستوس یاناراس[67] در جهت بازیافتن عقاید ویژۀ سنت مسیحی شرق کوشش بسیار کرده‌اند. با وجود اهمیت روزافزون مهاجران یونانی در شهرهایی چون نیویورک و ملبورن، به احتمال قوی، در آینده خود یونان خواهد بود که در زمینۀ الاهیات ارتدوکس حرف اول را خواهد زد.

فمینیسم

فمینیسم یا مکتب اصالت زن یکی از عناصر مهم فرهنگ نوین غرب است. این مکتب در اساس نهضتی است جهانی به هدف احقاق حقوق زن و رهانیدن او. اصطلاح قدیمی‌تر آن، یعنی جنبش رهایی زنان، به‌خوبی نشان می‌داد که این نهضت، نهضتی است رهایی‌بخش که هدفش کسب برابری و مساوات برای زنان در جامعۀ مدرن امروزی است. این نهضت بویژه سعی داشت موانعی چون اعتقادات، ارزشها، و نگرشهایی را که مانع پیشرفت زنان بود، از پیش پای آنان بردارد. فمینیسم اخیراً جنبه‌های بسیار متنوعی پیداکرده است. علت نیز تا اندازه‌ای پذیرش این واقعیت است که نوع نگرش زنان در فرهنگها و گروههای نژادی مختلف با هم فرق دارد و بسیار متنوع و گوناگون است. برای مثال، امروز اغلب در توصیف نوشته‌های دینی

---

65. Georges Florovsky 66. John Zizoulas 67. Christos Yannaras

زنان سیاه‌پوست امریکای شمالی، از اصطلاح «الاهیات سیاه زن‌گرا» استفاده می‌شود.

فمینیسم در پی این تصور که زن از نگاه دین موجودی پست و درجه دوم است (هم به سبب نقشی که برای زن قائل است و هم به این دلیل که زن را تصویری ناقص از خدا می‌داند)، علیه مسیحیت (و اکثر ادیان دیگر) موضع گرفت. چنین عقایدی به‌تفصیل در آثار سیمون دو بووار[۶۸] ــ نظیر جنس دوم (۱۹۴۵) ــ بسط داده شده است. برخی از فمینیست‌های دوران مابعد مسیحیت، نظیر مری دالی[۶۹] در کتابش به نام ورای خدای پدر (۱۹۷۳) و دافنه هامپسن[۷۰] در الاهیات و فمینیسم (۱۹۹۰)، چنین استدلال کرده‌اند که مسیحیت به سبب نمادهای مذکری که در اشاره به خدا به‌کار می‌برد، نجات‌دهنده‌ای مذکر، و رهبران و متفکران آن در طول تاریخ که همگی مرد بوده‌اند، درواقع مذهبی مردسالار است و نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد. این عده مصرانه از زنان می‌خواهند خود را از ظلم و جور مسیحیت برهانند.

دیگرانی چون کرل کرایست[۷۱] در خندهٔ آفرودیته (۱۹۸۷)، و نائومی روث گولدنبرگ[۷۲] در عوض کردنِ خدایان (۱۹۷۹)، اعلام داشته‌اند که زنان باید مسیحیت سنتی را یکسر کنار گذارند و به سراغ ادیان باستانی روند که خدایان در آنها الاهه‌ها بوده‌اند (یا خود چنین ادیانی ابداع کنند).

با این حال، موضع فمینیسم در قبال مسیحیت، آن‌قدرها هم که ظاهراً از نوشته‌های این‌گونه نویسندگان برمی‌آید، خصمانه نیست. نویسندگان فمینیست بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که چطور زنان از زمان عهد جدید به‌بعد، در شکل دادن به تحولات سنت مسیحی نقشی فعال داشته‌اند و در سرتاسر تاریخ مسیحیت در زمینهٔ رهبری نقشی ارزنده ایفاکرده‌اند. درواقع آن دسته نویسندگان فمینیست که در این زمینه مسئولانه‌تر عمل کرده‌اند، بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که گذشتهٔ مسیحیت را باید از نو ارزیابی کرد و از زنان مؤمنی که خدماتشان در راه حفظ و دفاع از ایمان و گسترش آن تا پیش از این کمابیش از دید کلیسا و مورخان آن (که اکثراً مرد بوده‌اند) پنهان بوده است، تجلیل و قدردانی کرد.

مهم‌ترین خدمت فمینیسم به تفکر مسیحی را می‌توان به این صورت خلاصه کرد که مفاهیم سنتی الاهیات را به مبارزه خواند و اعلام داشت چنین مفاهیمی اغلب مردسالارانه و مبتنی بر تبعیض جنسی بوده است.

در این ارتباط، مفاهیم الاهیاتی زیر بویژه اهمیت دارند:

---

68. Simone de Beauvoir 69. Mary Daly 70. Daphne Hampson
71. Carol Christ 72. Naomi Ruth Goldenberg

۱. مذکر بودن خدا (نک: صص ۲۵۷-۲۶۰): بسیاری از نویسندگان فمینیست از اینکه سنت مسیحی در اشاره به خدا مدام ضمایر مذکر به‌کار می‌برَد، سخت انتقادکرده‌اند و گفته‌اند که به‌کار بردن ضمایر مؤنث نیز به همان اندازه درست و منطقی است و می‌تواند تأکید بیش از حدی را که در حال حاضر بر نقش مذکر خدا گذاشته می‌شود، قدری تعدیل کند. روزمری رادفرد روئتر[۷۳] در کتاب خود به نام **تبعیض جنسی و گفتار خدا** (۱۹۸۳) می‌گوید اصطلاح God/ess، در اشاره به خدا، از لحاظ سیاسی عنوان صحیح‌تری است ـــ هرچند به علت بیان دشوار چنین اصطلاحی بعید است مقبولیت عام یابد.

سالی مک‌فاگ[۷۴] نیز در کتابش با عنوان **الاهیات استعاری** (۱۹۸۲) بر ضرورت توجه مجدد به جنبه‌های استعاری تصاویر مذکری (نظیر پدر) که در مورد خدا به‌کار برده می‌شود، تأکید می‌ورزد: قیاس و تشبیه، بیشتر بر شباهت بین خدا و انسان تأکید دارد؛ حال آنکه، تأکید استعاره[۷۵] بر این نکته است که با وجود این شباهتها، تفاوتهای عمده‌ای نیز بین خدا و انسان وجود دارد (نظیر تفاوت جنسیت).

۲. ماهیت گناه: بسیاری از نویسندگان فمینیست چنین استدلال کرده‌اند که مفاهیمی چون غرور، جاه‌طلبی، و اعتمادبه‌نفس بیش‌ازحد که گناه محسوب می‌شود، در اصل مفاهیمی مردانه هستند و هیچ مناسبتی با تجربهٔ زنان ندارند. گناه در تجربهٔ زن عبارت است از عدم‌غرور، عدم‌جاه‌طلبی، و عدم‌اعتمادبه‌نفس. آنچه بویژه در این ارتباط اهمیت دارد، مطرح شدن مفهوم روابط غیررقابتی از سوی فمینیست‌هاست. منظور از روابط غیررقابتی، رابطه‌ای است که در آن از الگوهای اعتمادبه‌نفس پایین و حالت انفعالی که به‌طور سنتی واکنش زن در قبال جامعه‌ای مردسالار بوده است، خبری نیست. جودیت پلاسکو[۷۶] این موضوع را در کتابش به نام **جنسیت، گناه و فیض** (۱۹۸۰)، که نقدی تند است از دیدگاه فمینیستی بر نگرش الاهیاتی راینهولد نیبور، با مهارتی خاص بیان‌کرده است.

۳. شخص مسیح (نک: فصل نهم): برخی از نویسندگان فمینیست، بویژه روزمری رادفرد روئتر، در کتابش به نام **تبعیض جنسی و گفتار خدا**، چنین استدلال کرده‌اند که قسمت اعظم تبعیض جنسی که در مسیحیت وجود دارد مربوط به مفاهیم مسیح‌شناختی است. الیزابت جانسن[۷۷] در کتاب خود با عنوان **عیسی را بنگر: امواج تجدیدحیات در مسیحیت** (۱۹۹۰)، نشان می‌دهد که چطور

---

73. Rosemary Radford Ruether 74. Sallie McFague 75. metaphor
76. Judith Plaskow 77. Elizabeth Johnson

مذکر بودن عیسی مورد سوءاستفادهٔ الاهیاتی قرار گرفته است و برای جبران این وضع، راه‌حل‌هایی پیشنهاد می‌کند. در اینجا به دو مورد از این سوءاستفاده‌ها اشاره می‌کنیم:

نخست آنکه، گاه با استناد به مذکر بودن مسیح، چنین استدلال می‌شود که از دیدگاه الاهیاتی تنها مردان تصویر کامل خدایند، یا تنها مردان به شباهت خدا آفریده شده‌اند. دوم آنکه، مذکر بودن مسیح گاه مبنای یک سلسله عقاید در مورد معیارها و ملاکهای جامعهٔ بشری قرار گرفته است. به عنوان مثال، بر این اساس مرد ملاک بشریت دانسته شده، و زن موجود درجه دومی تلقی شده است که با الگوی کامل اولیه فرسنگها فاصله دارد. توماس آکویناس که زن را مردِ ناقص‌الخلقه خوانده بود (ظاهراً بر اساس یکی از نظریات منسوخ زیست‌شناسی ارسطویی)، نمونه‌ای است از این طرز تفکر. این امر درخصوص مسئلهٔ رهبری در کلیسا نیز دارای دلالتهای مهمی است.

نویسندگان فمینیست، در پاسخ این‌گونه عقاید، چنین استدلال کرده‌اند که مذکر بودن مسیح جزو عناصر ممکنِ[78] هویت اوست، و همان‌قدر مهم است که مثلاً یهودی بودنِ او. مذکر بودن عیسی جزو عناصر محتملِ واقعیت تاریخی اوست، و به‌هیچ‌وجه جنبه‌ای ضروری از هویت او نیست. به همین جهت، نمی‌توان به مردان اجازه داد بر این اساس بخواهند به زنان زور بگویند، درست همان‌طور که یهودیان نمی‌توانند به سبب یهودی بودن مسیح به غیریهودیان ظلم کنند، یا نجاران به لوله‌کشان.

بعداً دیدگاه انتقادی فمینیسم را نسبت به الاهیات سنتی بیشتر بررسی خواهیم کرد.

پست‌مدرنیسم

پست‌مدرنیسم را معمولاً نوعی حساسیت فرهنگی می‌دانند که به هیچ امر مطلق و قطعی معتقد نیست و مبنای ثابت و مشخص ندارد. این نگرش، به کثرت‌گرایی[79] و گوناگونی گرایش دارد، و هدفش این است که شرطی بودن[80] بنیادین کل تفکر بشری را مورد بررسی قرار دهد. پست‌مدرنیسم اصطلاح مبهمی است، و مشکل می‌توان تعریف درستی از آن ارائه داد. شاید بهترین چیزی که بتوان در مورد آن گفت این است که دیدگاه فکری کلی است که در پی زوال مدرنیسم سر بر کرد. اگرچه برخی از نویسندگان هنوز اصرار دارند که مدرنیسم فعال و پویاست و همچنان ادامهٔ حیات می‌دهد، این نگرش امروز دیگر چندان خریدار ندارد.

گذشته از این، باید توجه داشت که خود اصطلاح مدرنیسم نیز ایده‌ای است مبهم. می‌توان

---

78. contingent 79. pluralism 80. situatedness

گفت که خود مفهوم پست‌مدرنیسم «بر این پیشفرض استوار است که روزگار ما آن‌قدر منسجم و یکپارچه هست که بتوان از پایان آن سخن گفت.» (دیوید کولب[۸۱])؛ و حال آنکه، فرهنگ غرب کمابیش خلاف چنین چیزی را نشان می‌دهد. جنایات هولناک اردوگاه آشویتس اعلام جرمی است نیرومند و تکان‌دهنده علیه «تظاهر به خلقتی جدید، نفرتِ سنت، و خویشتن‌پرستی.» (کولب)، که همگی از خصایص مدرنیسم است. همین مدرنیسم ـ بویژه عطش سیری‌ناپذیر آن برای رستن از قید گذشته ـ بود که به کشتار یهودیان به دست نازی‌ها و قتل‌عام‌های استالین منجر شد. اکنون دیگر از آن اعتمادی که در عصر روشنگری به قدرت عقل داشتند و آن را مبنایی معتبر و جهانشمول برای شناخت دنیا ـ و حتی خدا ـ می‌پنداشتند خبری نیست. عقل قادر نیست نظام اخلاقی مناسب و کارآمدی به ما ارائه دهد که به درد دنیای واقعی که در آن زندگی می‌کنیم بخورد. در پی این بی‌اعتمادی همگانی نسبت به ملاکها و معیارهای جهانی و ضروری حقیقت، نسبیت‌مداری[۸۲] و کثرت‌گرایی بر محافل فکری حاکم شد.

ارائهٔ تعریفی کامل از پست‌مدرنیسم ناممکن است؛ با این حال، می‌توان به‌طور کلی به برخی از مهم‌ترین ویژگیهای آن اشاره کرد؛ ویژگیهایی که دانشجوی الاهیات مسیحی ـ بویژه در دانشگاهها و کالج‌های امریکای شمالی ـ به احتمال زیاد با آن مواجه خواهد شد. ویژگی اصلی پست‌مدرنیسم این است که در برخورد با مسائل مربوط به حقیقت، نسبیت‌مدار و کثرت‌گراست. اگر خواسته باشیم در این ارتباط از واژگان خود این مکتب استفاده کنیم، باید بگوییم که پست‌مدرنیسم نماینده وضعیتی است که در آن «دال[۸۳]» به‌جای «مدلول[۸۴]» کانون توجه و ارزش‌گذاری قرار گرفته است.

از دیدگاه زبان‌شناسی ساختارگرایانه‌ای که در ابتدا از سوی فردینان دو سوسور[۸۵] و سپس رومن یاکوبسن[۸۶]) و دیگران مطرح شد، قراردادی بودن نشانه‌های زبان‌شناختی و وابستگی متقابل این نشانه‌ها به دیگر انواع نشانه، بر احتمال وجود چیزی که بتوان آن را معنی مطلق و قطعی نام نهاد، به‌کلی خط بطلان می‌کشد. بدین‌ترتیب، نویسندگانی چون ژاک دریدا[۸۷]، میشل فوکو[۸۸]، و ژان بودریار[۸۹] اعلام داشتند که زبان خودسر و ناپایدار است و بیانگر هیچ قانون زبان‌شناختی جامع و قطعی نیست. زبان قراردادی است، و نمی‌توان معنای مشخصی از آن افاده کرد. به اعتقاد بودریار، جامعهٔ امروزی در شبکه‌ای بی‌پایان از نظامهای نشانه‌ای تصنعی اسیر است ـ نظامهایی که هیچ معنایی ندارند و صرفاً تداوم‌بخش ساختارهای عقیدتی پدیدآورندگان آنند.

---

81. David Kolb 82. relativism 83. signifier 84. the signified
85. Ferdinand de Saussure 86. Roman Jakobson 87. Jacques Derrida
88. Michel Foucault 89. Jean Baudrillard

یکی از مظاهر پست‌مدرنیسم که نمونهٔ خوبی از روند فوق است و در عین حال شیفتگی این مکتب به متن و زبان را نیز به‌خوبی نشان می‌دهد، شالوده‌شکنی[۹۰] است. بنا بر این شیوهٔ انتقادی، هویت و مقاصد نویسندهٔ متن هیچ کمکی به تفسیر خود متن نمی‌کند و اساساً به‌کلی با کار تعیین معنای متن بی‌ربط است؛ از این گذشته، اعلام می‌دارد که اصلاً معنایی در متن وجود ندارد که بخواهیم تعیین‌اش کنیم. تمام تعابیر به یک اندازه معتبر ــ یا بی‌معنا (بسته به اینکه چطور به قضیه نگاه کنیم)ــ است. به قول پل دو من[۹۱]، که از مروجان عمدهٔ این نگرش در امریکاست، خود مفهوم «معنا» اساساً بوی فاشیسم می‌دهد؛ زیرا تلوحاً بدین‌معناست که کسی این اختیار را دارد که تعیین کند یک اثر ادبی را چگونه باید فهمید، و حق آزادی عمل را در کار تفسیر از دیگران سلب می‌کند و، بدین‌ترتیب، خلاقیت را در آنها می‌کشد. این نگرش که در فضای فرهنگی امریکای پس از جنگ ویتنام نشو و نما یافت، به کوشش متفکرانی چون دو من، جفری هارتمن[۹۲]، هرلد بلوم[۹۳]، و جِی. هیلیس میلر[۹۴] در محافل دانشگاهی مطرح شد.

از لحاظ الاهیاتی می‌توان دو تحول زیر را بخصوص حائز اهمیت دانست. اگرچه معلوم نیست که این دو تحول در درازمدت چه تأثیری بر جای خواهد نهاد، لااقل می‌دانیم که کماکان اهمیت خود را تا پایان قرن بیستم حفظ خواهد کرد.

۱. **تفسیر کتاب مقدس:** شیوهٔ آکادمیک معمول و سنتی در تفسیر کتاب مقدس، شیوهٔ انتقادی/تاریخی بود. این شیوه که در قرن نوزدهم باب شد، بر اهمیت پیاده کردن روشهای انتقادی/تاریخی بر متن ــ نظیر تعیین Sitz im Leben (وضعیت زندگی و شرایط حاکم بر زمان نگارش) متون انجیل ــ تأکید داشت. اما این روش در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، در پی ظهور مکاتب ساختارگرایی و پساساختارگرایی، سخت به مبارزه خوانده شد.

برخی از منتقدان ادبی برجسته در دهۀ ۱۹۸۰ (نظیر هرلد بلوم و فرانک کرمود) در زمینۀ نقد کتاب مقدس نیز طبع‌آزمایی کردند و مفاهیمی چون «نقدی که از نگاه نهاد کلیسا معتبر است» یا «نقدی که از اعتبار آکادمیک برخوردار است» را در ارتباط با نقد و تفسیر کتاب مقدس سخت زیر سؤال بردند. روی‌هم‌رفته، تفکر پست‌مدرن در این ایده که برای متنی از کتاب مقدس می‌توان معنایی خاص متصور شد (چه این تعیین معنا از سوی کلیسا باشد، چه از سوی محافل دانشگاهی)، سخت با شک و تردید می‌نگرد.

---

90. deconstruction 91. Paul de Man 92. Geoffrey Hartman
93. Harold Bloom 94. J. Hillis Miller

از میان کسانی که بر حیطهٔ تفسیر کتاب مقدس تأثیری شگرف بر جای نهادند، می‌توان به این افراد اشاره کرد: میشل فوکو، با اعلام این نکته که رابطهٔ بین مفسر و جامعه بر قدرت مبتنی است، سؤالات مهمی را درخصوص عملکرد بعضاً سرکوبگرانهٔ مفسران «معتبر» کتاب مقدس مطرح کرد. ژاک دریدا در آثار خود نشان داد که چطور از طریق به‌تأخیر افتادن معنا در تفسیر متون کتاب مقدس، معانی مختلف و ضد و نقیضی از کتاب مقدس استخراج می‌شود. ژان فرانسوا لیوتار[۹۵] نیز اعلام داشت که آنچه او «روایات عظیم کتاب مقدس[۹۶]» می‌خواند، جز تداوم بخشیدن به عقاید و ایدئولوژی‌های غیردینی که به‌گونه‌ای متزلزل بر آن روایات استوار است، کاری نمی‌کنند. و آن وقت این سؤال مطرح شد که کتاب مقدس را چگونه می‌توان طوری تأویل و تفسیر کرد که، به‌جای صحه گذاشتن بر پیشفرضهای نظام سرمایه‌داری غرب، چنین عقاید و پیشفرضهایی را به مبارزه بطلبد (هرچند از نوشته‌های الاهی‌دانان الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین ــ که در قسمت بعدی شرح داده خواهد شد ــ چنین برمی‌آید که این معضل آن‌قدرها هم که لیوتار می‌گوید جدی نیست).

الاهیات نظام‌مند: تفکر پست‌مدرن، بنا به ماهیتی که دارد، با ایدهٔ نظام‌مندی[۹۷] یا هرگونه ادعایی مبنی بر اینکه می‌توان «معنایی» متصور شد، سر ناسازگاری دارد. اثر تحقیقی مارک تیلر[۹۸] با عنوان خطاکار[۹۹]، نمونهٔ بسیار خوبی است از تأثیر پست‌مدرنیسم بر الاهیات نظام‌مند. تصویر خطاکار ــ به‌جای نگرشهای سنتی‌تر در مورد نظام‌مند بودن الاهیات ــ تیلر را بر آن می‌دارد که نظام الاهیاتی ضدنظام‌مندی ارائه دهد که در مورد مسئلهٔ حقیقت یا معنا قائل به وجود نگرشهایی مختلف است. تیلر در اثر تحقیقی خود، به بررسی پیامدهای این گفتهٔ نیچه می‌پردازد که «خدا مرده است.» او بر این اساس چنین استدلال می‌کند که باید مفاهیمی چون «خود»، «حقیقت»، و «معنا» را به‌کلی ریشه‌کن کرد. زبان به هیچ‌چیز اشاره ندارد، و حقیقت نیز بر هیچ‌چیز منطبق نیست.

الاهیات رهایی‌بخش

اصطلاح الاهیات رهایی‌بخش را، از لحاظ تئوری، می‌توان در مورد هر نظام الاهیاتی که هدفش مقابله با شرایطی ظالمانه است یا در پاسخ به چنین شرایطی به‌وجود آمده است، به‌کار برد. در این مفهوم، الاهیات فمینیست را می‌توان نوعی الاهیات رهایی‌بخش دانست ــ کمااینکه عنوان قبلی آن، یعنی «نهضت رهایی زنان»، نیز گویای همین امر است. نیز الاهیات سیاهان[۱۰۰] را بی‌تردید

---

95. Jean-Francois Lyotard 96. les grands recits 97. systematization
98. Mark Taylor 99. *Erring* 100. black theology

می‌توان نوعی الاهیات رهایی‌بخش دانست. با این حال، این اصطلاح در عمل تنها به دیدگاه الاهیاتی خاصی اطلاق می‌شود که خاستگاه آن، شرایط امریکای لاتین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ است. در سال ۱۹۶۸، اسقفان کلیسای کاتولیک رومی در امریکای لاتین در شهر مدلین واقع در کولومبیا گرد هم آمدند. شرکت‌کنندگان در این نشست ــ که اغلب به CELAM II معروف است ــ در کمال بهت و حیرت مجامع مسیحی امریکای لاتین، اعلام داشتند که کلیسا در آن دیار اغلب از حکومتهای مستبد و ظالم حمایت کرده است، و از این پس باید به حمایت از فقرا برخیزد.

این موضع شبانی و سیاسی، اندکی بعد مبانی الاهیاتی مستحکمی نیز پیدا کرد. گوستاوو گوتیرِث[۱۰۱]، الاهی‌دان اهل پرو، در اثر معروفش به نام الاهیات رهایی‌بخش (۱۹۷۱) به طرح مضامینی پرداخت که از آن پس به صورت ویژگیهای اصلی این نهضت درآمد و اندکی بعد آنها را بررسی خواهیم کرد. از دیگر نویسندگان برجستهٔ این نهضت می‌توان به لئوناردو بوف[۱۰۲]، اهل برزیل، خوان لوییس سگوندو[۱۰۳]، از اوروگوئه، و خوزه میگوئث بونینو[۱۰۴]، از آرژانتین اشاره کرد. نویسندهٔ اخیر از یک لحاظ با بقیه فرق دارد و آن اینکه فردی است پروتستان (دقیق‌تر بگوییم، متودیست)، در محفلی که اکثریت در آن با نویسندگان کاتولیک رومی است.

مضامین اصلی الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. الاهیات رهایی‌بخش به فقرا و مظلومان توجه دارد. سوبرینو می‌گوید: «فقرا تنها منبع الاهیاتی موثق برای درک تعالیم و حقیقت مسیح هستند.» کلیسا در وضعیتی که امریکای لاتین با آن روبه‌روست، از فقرا جانبداری می‌کند: «خدا آشکارا حامی فقرا است.» (بونینو) این واقعیت که خدا از فقرا جانبداری می‌کند، به نکتهٔ مهم دیگری می‌انجامد: فقرا در تعبیر و تفسیر ایمان مسیحی از جایگاه مهم و ویژه‌ای برخوردارند. کل الاهیات مسیحی باید «با نگرشی به پایین» ــ یعنی با رنج و عذاب و درد فقرا ــ آغاز شود.

۲. الاهیات رهایی‌بخش تأملی است انتقادی بر نحوهٔ عملکرد انسان. به قول گوتیرث، الاهیات «تأملی است انتقادی بر نحوهٔ عملکرد فرد مسیحی در پرتو کلام خدا.» الاهیات از فعالیتهای اجتماعی یا سیاسی جدا نیست و نباید باشد. برخلاف الاهیات سنتی غرب که عمل را نتیجهٔ تأمل می‌دانست، این ترتیب در الاهیات رهایی‌بخش برعکس می‌شود: اول عملکرد است، بعد تأمل انتقادی. به قول بونینو: «الاهیات باید از توضیح دادن دنیا دست بردارد و به متحول ساختن

101. Gustavo Gutierrez 102. Leonardo Boff 103. Juan Luis Segundo
104. Jose Miguez Bonino

آن همت گمارد.» شناخت حقیقی خدا، هیچ‌گاه با بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی نسبت به امور پیرامونمان همراه نیست، بلکه چنین شناختی از طریق تعهد نسبت به آرمان فقرا میسر می‌شود. بدین‌ترتیب، الاهیات رهایی‌بخش این باور روشنگری را، که تعهد مانع شناخت است، یکسر رد می‌کند.

در اینجا می‌بینیم که الاهیات رهایی‌بخش عمیقاً به نظریهٔ مارکسیسم مدیون است. بسیاری از ناظران غربی به همین دلیل از این نهضت انتقاد کرده‌اند و آن را اتحادی نامیمون بین مسیحیت و مارکسیسم دانسته‌اند. ولی الاهی‌دانان پیرو این نهضت، با استناد به دو دلیل، قویاً از استفاده از نظریات مارکس دفاع کرده‌اند: نخست آنکه، می‌گویند مارکسیسم «ابزاری است برای تحلیل اجتماع» (گوتیرث)، که از طریق آن می‌توان به وضع کنونی جامعهٔ امریکای لاتین پی برد و برای بهبود وضع اسفناک فقرا چاره‌ای جست. دوم اینکه، مارکسیسم برنامه‌ای سیاسی در اختیار می‌گذارد که از طریق آن می‌توان نظام اجتماعی غیرعادلانه کنونی را منهدم ساخت و اجتماع عادلانه‌تری ایجاد کرد. الاهیات رهایی‌بخش در عمل به‌شدت مخالف سرمایه‌داری و موافق سوسیالیسم است. الاهی‌دانان این نهضت با اشاره به این نکته که توماس آکویناس نیز در روشهای الاهیاتی خود از آراء ارسطو استفاده می‌کرد، چنین استدلال کرده‌اند که آنان هم دارند از همین کارِ آکویناس پیروی می‌کنند: از فیلسوفی غیرمذهبی استفاده می‌کنند تا به مفاهیم عمیق مسیحی غنا و اعتبار ببخشند. زیرا باید توجه داشت که، از نظر الاهیات رهایی‌بخش، جانبداری خدا از فقرا صرفاً ایده‌ای من‌درآوردی نیست که به اقتضای شرایط حاکم بر امریکای لاتین یا بر اساس نظریات سیاسی مارکس مطرح شده باشد، بلکه جزء لاینفک پیام انجیل است.

روشن است که الاهیات رهایی‌بخش در ارتباط با مباحثات الاهیاتی اخیر فوق‌العاده حائز اهمیت است. به عنوان نمونه‌ای از تأثیر آن، می‌توان به دو مسئلهٔ الاهیاتی مهم اشاره کرد:

۱. **تأویل کتاب مقدس**[۱۰۵]: کتاب مقدس به عنوان روایتی مطالعه می‌شود که بیانگر رهایی است. در این مورد، بویژه بر رهایی قوم اسرائیل از اسارت مصر، تقبیح ظلم و جور از سوی موسی، و اعلام پیام انجیل به فقرا و محرومان از سوی عیسی تأکید می‌شود. کتاب مقدس به هدف پیاده‌کردن تعالیم رهایی‌بخش آن بر وضعیت امریکای لاتین خوانده می‌شود، نه به منظور درک خود انجیل. و اما محافل الاهیاتی دانشگاهی غرب عموماً بر این نگرش خرده گرفته‌اند و، در انتقاد از آن، گفته‌اند که به هنگام تفسیر متون کتاب مقدس، هیچ ارزشی برای پژوهشهای کتاب مقدسی که در این زمینه صورت گرفته قائل نیست.

105. Biblical hermeneutics

۲. ماهیت نجات (نک: صص ۴۶۱-۴۶۲): الاهیات رهایی‌بخش معمولاً نجات را با رهایی مترادف می‌داند و بیشتر بر جنبه‌های اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی نجات تأکید می‌کند. این نهضت بویژه بر ایدهٔ «گناهِ ساختاری» تأکید ورزیده و اعلام داشته است که این جامعه است که فاسد شده و نیاز به نجات دارد، نه افراد. از نظر مخالفان الاهیات رهایی‌بخش، نجات در این تفکر تبدیل به مسئله‌ای کاملاً دنیوی شده و الاهیات رهایی‌بخش از جنبه‌های روحانی و ابدی نجات به‌کلی غافل مانده است.

الاهیات سیاهان

الاهیات سیاهان، که بویژه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در امریکا رواج یافت، نهضتی است که می‌کوشید واقعیات تجربهٔ سیاهان را در سطح الاهیاتی منعکس سازد. نخستین نشانه‌های حرکت جامعهٔ سیاه‌پوستان امریکا به‌سوی رهایی را در سال ۱۹۶۴ و با انتشار کتاب دین سیاه، اثر جوزف واشینگتن[۱۰۶]، شاهدیم که با قدرت تمام بر ویژگی متمایز و منحصربه‌فرد مذهب سیاهان در چارچوب الاهیات امریکای شمالی تأکید می‌کرد. واشینگتن اصرار داشت که فرقه‌های اصلی پروتستان باید مفاهیم الاهیاتی سیاهان را در خود جذب و ادغام کنند. با این حال، دیدگاه واشینگتن با انتشار کتاب معروف مسیحای سیاه، نوشتهٔ البرت کلیگ[۱۰۷]، تا حد زیادی تحت‌الشعاع قرار گرفت و به فراموشی سپرده شد. کلیگ که شبان کلیسای موسوم به «محراب مریم سیاه»[۱۰۸] در دترویت بود، در کتاب خود سیاه‌پوستان را فراخواند تا خود را از ظلم و جور الاهیات سفید برهانند. او با این استدلال که کتاب مقدس را یهودیان سیاه‌پوست نوشته‌اند، مدعی شد که انجیل مسیحایی سیاه، به دست پولس که می‌کوشید آن را مقبول اروپاییان سازد تحریف شده است. کتاب مسیحای سیاه، به‌رغم اغراقهای زیادی که در آن شده، به صورت مظهر وحدت مسیحیان سیاه‌پوستی درآمده است که خواهان کشف و ارزیابی هویت متمایز خویش‌اند.

این نهضت در سال ۱۹۶۹ در قالب چند واقعهٔ مهم بر تمایز الاهیاتی خود صحه گذاشت. در پی نشست «بنیاد بین‌المذاهب جهت سازماندهی جامعه» در دترویت، واقع در ایالت میشیگان، بیانیه‌ای صادر شد موسوم به «بیانیهٔ سیاهان»، که سبب گردید موضوع تجربهٔ سیاهان در صدر دستورالعملهای محافل الاهیاتی قرار گیرد.

---

106. Joseph Washington 107. Albert Cleage
108. Shrine of the Black Madonna

«کمیتهٔ ملی کلیساهای سیاهان» طی بیانیه‌ای اعلام داشت که مهم‌ترین مضمون الاهیات سیاهان رهایی است.

> الاهیات سیاهان، الاهیات رهایی سیاهان است. هدف از آن، بررسی وضع سیاهان است در پرتو مکاشفهٔ خدا در عیسی مسیح، تا جامعهٔ سیاه‌پوست بداند که پیام انجیل با دستاوردهای سیاهان مطابقت دارد. الاهیات سیاهان، الاهیات «سیاهی» است. فریاد سیاهان است که به رهایی آنان از نژادپرستی سفیدپوستان می‌انجامد و، بدین‌گونه، هم سیاهان و هم سفیدپوستان را به‌معنای واقعی کلمه، آزاد می‌سازد.

اگرچه بین مطالب مطرح‌شده در این بیانیه و اهداف و آمال الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین مشابهتهایی آشکار وجود دارد، باید تأکید کنیم که ــ لااقل در این مرحله ــ هیچ تماس رسمی بین این دو نهضت وجود نداشت. الاهیات رهایی‌بخش عمدتاً در چارچوب کلیسای کاتولیک امریکای جنوبی پا گرفت؛ حال آنکه، الاهیات سیاهان از بطن جوامع سیاه‌پوست پروتستان در امریکای شمالی ظهور کرد.

مراحل آغازین این نهضت را می‌توان در به‌وجود آمدن نوعی خودآگاهی در بین سیاهان سراغ جست که از ویژگیهای بارز و منحصربه‌فرد تاریخ امریکا در دههٔ ۱۹۶۰ است. در ارتباط با سیر تحول این نهضت، سه دورهٔ مهم قابل‌بررسی است:

۱. ۱۹۶۶ـ ۱۹۷۰: در این مرحله، الاهیات سیاهان به عنوان عنصری مهم در مبارزات حقوق مدنی امریکا سر برکرد. این الاهیات واکنشی بود علیه سلطهٔ سفیدپوستان بر کلیساها و مدارس علوم دینی. الاهیات سیاهان در این دوره صرفاً به کلیساهای سیاه‌پوستان محدود بود و هنوز به عنوان نگرشی آکادمیک مطرح نشده بود. مسائل مهم در این دوره، یکی موضوع توسل به خشونت برای تحقق عدالت بود و دیگری موضوع ماهیت محبت مسیح.

۲. ۱۹۷۰ـ۱۹۷۷: در این دورانِ تثبیت، با مقبولیت یافتن نهضت از سوی محافل الاهیاتی، ظاهراً الاهیات سیاهان از کلیساها به مدارس علوم دینی تغییر مکان می‌دهد. کانون توجه نهضت نیز از مسائل عملی و روزمره به مسائل الاهیاتی‌تر، نظیر ماهیت رهایی و اهمیت درد و رنج، تغییر می‌یابد.

۳. **۱۹۷۷ به‌بعد:** الاهیات سیاهان در این دوران از وجود دیگر نهضتهای رهایی‌بخشی که در سایر نقاط دنیا ــ بویژه در امریکای لاتین ــ فعالیت داشتند، باخبر شد. در کنار این چشم‌انداز

جدید، نهضت توجه خود را بیشتر معطوف خدمت به کلیساهای سیاه‌پوست کرد و در جهت ترویج حس مشارکت و همکاری بین این کلیساها کوشید.

عموماً جیمز اچ. کان[109] را مهم‌ترین نویسندهٔ نهضت الاهیات سیاهان می‌دانند. وی در کتاب خود به نام الاهیات رهایی‌بخش سیاهان (۱۹۷۰)، این مفهوم اساسی را مطرح می‌کند که خدا به نبرد سیاهان برای رهایی عمیقاً توجه دارد. کان با اشاره به این مطلب که عیسی پیوسته به ستمدیدگان توجه داشت و جانب آنان را می‌گرفت، چنین استدلال می‌کند که «خدا سیاه‌پوست است» ـ یعنی خود را در اتحاد با مظلومان می‌بیند. با این حال، بر استفادهٔ کان از مقولات بارت سخت خرده گرفته‌اند و پرسیده‌اند که چرا باید الاهی‌دانی سیاه‌پوست برای تبیین تجربهٔ سیاهان به مقولات الاهیاتی سفیدپوستان متوسل شود؟ کان در نوشته‌های بعدی خود کوشید به «تجربهٔ سیاهان» به عنوان یکی از منابع اصلی الاهیات سیاهان بیشتر استناد کند، و بدین‌ترتیب به این‌گونه انتقادات پاسخ دهد. با این حال، کماکان به شیوهٔ بارت بر مرکزیت مسیح به عنوان مکاشفهٔ خدا از خود تأکید می‌ورزد (هرچند این مسیح را «مسیحایی سیاه» می‌خواند)، و باز، مانند بارت، کتاب مقدس را در تعبیر و تفسیر تجربهٔ بشری یگانه مرجع می‌داند.

پست‌لیبرالیسم

یکی از مهم‌ترین تحولاتی که تقریباً از سال ۱۹۸۰ به‌بعد در زمینهٔ الاهیات صورت گرفته است بدگمانی روزافزون نسبت به معقول بودن جهان‌بینی لیبرالی است. این رویگردانی از لیبرالیسم نیز خود با تحولات مهم دیگری همراه بوده که از جمله مهم‌ترین آنها بازگشت به دیدگاههای سنتی‌تر و محافظه‌کارانه‌تر است. پست‌لیبرالیسم نیز یکی از همین تحولات است. این نهضت، که بویژه با مدرسهٔ علوم دینی ییل[110] مرتبط دانسته می‌شود، نگرشی روایی نسبت به الاهیات دارد (نظیر آنچه در آثار هانس فرای[111] می‌بینیم). نیز از مبانی اصلی این نهضت می‌توان به مکاتب تعبیر اجتماعی اشاره کرد که بر اهمیت فرهنگ و زبان در ایجاد و تفسیر تجربه و تفکر تأکید دارند.

پست‌لیبرالیسم، با الهام از آثار فلاسفه‌ای چون آلسدر مکینتایر[112]، تأکید تفکر سنتی روشنگری را بر وجود «عقلانیتی جهانشمول»، و نیز تأکید لیبرالیسم را بر این فرضیه که تجربهٔ دینی مستقیم و بلاواسطه‌ای وجود دارد که تمام ابنای بشر در آن مشترکند، به‌کلی رد می‌کند.

---

109. James H. Cone 110. Yale 111. Hans Frei 112. Alasdair MacIntyre

پست‌لیبرالیسم، با اعلام اینکه هر نوع تفکر و تجربه‌ای از راه تاریخ و اجتماع منتقل می‌شود، دیدگاه الاهیاتی خود را بر مبنای بازگشت به سنن دینی پایه‌ریزی می‌کند، زیرا معتقد است که ارزشها در سنن دینی درونی شده‌اند. بدین‌ترتیب، پست‌لیبرالیسم ضدمبناگرایی است (بدین‌معنا که ایدهٔ وجود یک مبنای شناخت جهانشمول را مردود می‌شمرد)، جامعه‌گراست (بدین‌معنا که به‌جای آنکه فرد را اولویت بداند، ارزشها، تجربیات، و زبان جامعه را مبنا قرار می‌دهد)، و، بالأخره، تاریخ‌گراست (بدین‌معنا که بر اهمیت سنتها و جوامع تاریخی مبتنی بر این سنتها در شکل دادن به تجربه و تفکر، تأکید می‌کند).

اصول پست‌لیبرالیسم به بهترین وجه در کتاب ماهیت آموزه (۱۹۸۴) اثر جورج لیندبک[۱۱۳] بیان شده است. لیندبک، پس از آنکه نگرشهای شناختی-گزاره‌ای[۱۱۴] به آموزه را به عنوان نگرشهایی کهنه و منسوخ رد می‌کند، و نظریات تجربی-بیانی[۱۱۵] را نیز به این دلیل که نه به تنوع و گوناگونی تجربهٔ بشر توجه دارند و نه به نقشی که فرهنگ به عنوان میانجی در تفکر و تجربهٔ بشری ایفا می‌کند، نگرشی فرهنگی-زبان‌شناختی[۱۱۶] پیشنهاد می‌کند که دربرگیرندهٔ ویژگیهای اصلی پست‌لیبرالیسم است.

این نگرش فرهنگی-زبان‌شناختی منکر وجود تجربهٔ بشری جهانشمول و بلاواسطه‌ای است که مستقل از زبان و فرهنگ بشری وجود دارد. درعوض، بر این نکته تأکید می‌ورزد که شالودهٔ دین همانا زیستن در چارچوب یک سنت دینی-تاریخی خاص، و درونی کردن مفاهیم و ارزشهای چنین سنتی است. این سنت بر سلسله مفاهیمی استوار است که از طریق تاریخ منتقل می‌شوند، و روایت بهترین وسیلهٔ انتقالی آن است.

پست‌لیبرالیسم بویژه در ارتباط با دو حیطه از الاهیات مسیحی حائز اهمیت است:

۱. **الاهیات نظام‌مند:** الاهیات در وهلهٔ نخست رشته‌ای توصیفی دانسته می‌شود که هدفش بررسی مبانی اصلی سنت مسیحی است ــ مبانی که از طریق روایت روحانی [زندگی] عیسی مسیح منتقل می‌شود. حقیقت را می‌توان ــ لااقل تا اندازه‌ای ــ عبارت دانست از وفاداری به سنن آموزه‌ای ویژهٔ ایمان مسیحی. این امر برخی از منتقدان پست‌لیبرالیسم را بر آن داشته است که این تفکر را به کناره‌گیری از صحنهٔ عمومی و پناه بردن به نوعی گوشه‌گیری مسیحی متهم کنند. اگر الاهیات مسیحی ــ آن‌طور که پست‌لیبرالیسم مدعی است ــ «درون‌سیستمی» است

113. George Lindbeck 114. cognitive-propositional 115. experiential-expressive
116. cultural-linguistic

(یعنی هدفش بررسی روابط درونی سنتِ مسیحی است)، اعتبار آن را باید بر اساس معیارهای درونی خود آن سنجید، و نه بر پایهٔ ملاکهایی جهانشمول یا قراردادی. بدین‌ترتیب، یک‌بار دیگر شاهد این انتقاد هستیم که الاهیات باید دارای ملاکهای خارجی باشد و همگان بتوانند آن را زیر ذره‌بین بگذارند، به سنجش آن بپردازند، و اعتبار و سندیت آن را محک زنند.

۲. **اخلاقیات مسیحی:** یکی از نویسندگانی که نگرشهای پست‌لیبرالی به مسئلهٔ اخلاقیات را مورد بررسی قرار داده است، استنلی هاوئرواس[۱۱۷] است. هاوئرواس، با مردود شمردن باور رایج در عصر روشنگری دایر بر وجود یک سلسله مفاهیم یا ارزشهای اخلاقی جهانشمول، اعلام می‌دارد که موضوع اخلاقیات مسیحی، تعیین رؤیای اخلاقی جامعه‌ای تاریخی (کلیسا)، و پیاده کردن این رؤیا در زندگی اعضای آن جامعه است. بدین‌ترتیب، اخلاقیات، درون‌سیستمی است؛ بدین‌معنا که ارزشهای اخلاقی درونی یک جامعه را مورد مطالعه قرار می‌دهد. اخلاقی بودن یعنی تعیین رؤیای اخلاقی یک جامعهٔ تاریخی خاص، جذب‌کردن ارزشهای اخلاقی آن، و پیاده کردن آن ارزشها در چنین جامعه‌ای.

نهضت انجیلی[۱۱۸]

اصطلاح «انجیلی» از قرن شانزدهم باب شد. این اصطلاح به آن دسته از نویسندگان کاتولیک اطلاق می‌شد که، در مقایسه با نویسندگان مربوط به اواخر قرون وسطا، خواهان بازگشت به عقاید و آیینهای کتاب مقدسی‌تر بودند. این اصطلاح بویژه در دهۀ ۱۵۲۰ رواج داشت. اصطلاح فرانسوی *evangelique* و اصطلاح آلمانی *evangelisch* در متون جدلی دوران اولیهٔ نهضت اصلاح دینی به‌کرات به‌کار می‌رفت. این اصطلاح را امروز به گرایشی فرافرقه‌ای در الاهیات و مسائل روحانی اطلاق می‌کنند که بر جایگاه کتاب مقدس در زندگی مسیحی تأکیدی خاص دارد. نهضت انجیلی امروز بر چهار پیشفرض اساسی استوار است:

۱. اقتدار و خودبسندگی کتاب مقدس.

۲. کیفیت ویژه و منحصربه‌فرد نجات از طریق مرگ مسیح بر صلیب.

۳. ضرورت توبهٔ شخصی.

۴. ضرورت، درستی، و نیاز مبرم به بشارت.

---

117. Stanley Hauerwas   118. Evangelism

تمام دیگر مسائل از نظر این نهضت، «بلامانع» یا «خنثی» است، و در موردشان می‌توان تا اندازهٔ زیادی نگرش کثرت‌گرایانه داشت.

یکی از مسائل بسیار مهم در ارتباط با تفکر انجیلی، مسئلهٔ کلیساشناسی است که بعداً به‌طور مفصل آن را شرح خواهیم داد (نک: ص ۵۴۶). نهضت انجیلی، به لحاظ تاریخی، هیچ‌گاه خود را به یک نظریهٔ کلیسایی خاص متعهد ندانسته است. تفکر انجیلی معتقد است که دیدگاه عهد جدید در این زمینه را می‌توان چندین جور تعبیر کرد و، بنابراین، تفاوتها و ویژگیهای فرقه‌ای را در درجهٔ دوم اهمیت می‌داند. البته این قطعاً بدان‌معنا نیست که نهضت انجیلی کلیسا را بدن مسیح نمی‌داند، بلکه منظور این است که این نهضت خود را به هیچ نظریهٔ کلیسایی خاصی وابسته نمی‌داند. کیفیت جمعی زندگی مسیحی از نظر این نهضت منحصراً به یک دیدگاه فرقه‌ای خاص در مورد ماهیت کلیسا متکی نیست. چنین نگرشی، به یک تعبیر، کلیساشناسی کمینه‌ای[119] است؛ و اما، از نگاهی دیگر، اذعان این واقعیت است که خود عهد جدید نیز به‌طور دقیق و مشخص از یک شیوهٔ خاص در ادارهٔ امور کلیسا، که تمام مسیحیان موظف به تبعیت از آن باشند، جانبداری نمی‌کند. این امر دارای چند دلالت مهم است، که برای درک آگاهانهٔ نهضت انجیلی فوق‌العاده اهمیت دارد:

۱. نهضت انجیلی نهضتی فرافرقه‌ای است. نه به فرقهٔ خاصی وابسته است و نه خود یک فرقه است. در اینکه بگوییم فلان شخص یک انگلیکانِ انجیلی، انجیلیِ پرسبیتری، انجیلیِ متودیست، یا حتی انجیلیِ کاتولیک است، هیچ تناقضی نیست.

۲. نهضت انجیلی یک فرقه نیست که دیدگاه کلیساشناختی متمایزی داشته باشد، بلکه گرایشی است در درون فرقه‌های عمدهٔ مسیحی.

۳. نهضت انجیلی خود نمودی است از یک جنبش بین‌کلیسایی. بین تمام انجیلیون، صرف‌نظر از اینکه از چه فرقه‌ای باشند، نوعی پیوند طبیعی حاکم است که برخاسته از تعهد مشترک آنها است به مجموعه اعتقادات و نگرشهایی مشترک. همین‌که انجیلیون هیچ دیدگاه کلیساشناختی خاصی را معیار نمی‌دانند، و در عین حال حاضرند هر دیدگاه کلیساشناختی را که آشکارا ریشه در تعالیم عهد جدید و سنت مسیحی دارد بپذیرند، خود سبب شده است که مسائل مربوط به نحوهٔ ادارهٔ کلیسا که می‌تواند به‌طور بالقوه اسباب اختلاف باشد، در درجهٔ دوم اهمیت قرار گیرد.

و اما موضوع مهمی که در اینجا باید روشن شود، رابطهٔ بین بنیادگرایی و نهضت انجیلی

---

119. minimalist

است. بنیادگرایی در واکنش به گسترش روزافزون فرهنگ غیردینی در جامعهٔ امریکا، در برخی از کلیساهای این کشور پدیدار شد. از همان آغاز، حرکتی بود بر ضد فرهنگ حاکم، و می‌کوشید با استفاده از بیانات آموزه‌ای بنیادین، مرزهای فرهنگی را تعیین کند. این نهضت برخی آموزه‌های اصلی (نظیر آموزهٔ حجیت مطلق تک‌تک کلمات کتاب مقدس، و این آموزه را که بازگشت ثانویهٔ مسیح پیش از پایان کار دنیا اتفاق می‌افتد [آموزه‌ای که معمولاً به «بازگشت پیش‌هزاره‌ای مسیح» معروف است] به عنوان حد و مرز برای خود تعیین کرده بود و می‌خواست، از این طریق، هم فرهنگ غیردینی را با خود بیگانه سازد و هم به پیروان بنیادگرایی حس هویت و هدفمندی ببخشد. این نهضت همیشه ذهنیتی تدافعی داشت. جوامع بنیادگرایی که در ضدیت با جوامع غیردینی قد علم‌کرده بودند، خود را شهرهایی محصور (یا، به تعبیر بانیان این دیدگاه، واگن‌هایی بسته) می‌دیدند که در برابر فرهنگی بی‌ایمان، از ویژگی ممتاز و متمایز خود دفاع می‌کنند.

تأکید این نهضت بر بازگشت پیش‌هزاره‌ای مسیح بخصوص اهمیت دارد. این ایده پیشینه‌ای دراز دارد، ولی تا پیش از قرن نوزدهم هیچ‌گاه چندان مورد توجه قرار نگرفته بود. اما ظاهراً بنیادگرایان این ایده را سلاحی مؤثر یافتند علیه ایدهٔ ملکوت خدا بر زمین که از سوی مسیحیان لیبرال عنوان می‌شد و، به موجب آن، چنین ملکوتی را می‌شد با ایجاد تغییر و تحول در جامعه تحقق بخشید. نظریهٔ دوره‌گرایی[۱۲۰] (نک: صص ۶۲۱-۶۲۲) ــ بویژه نوع پیش‌هزاره‌ای آن ــ به صورت یکی از ارکان اصلی بنیادگرایی درآمد.

با این حال، در اواخر دهۀ ۱۹۴۰ و اوایل ۱۹۵۰، شاهد بروز نارضایتی در محافل بنیادگرای امریکا هستیم. رفته‌رفته حرکتی به‌پا خاست که بعدها به نهضت انجیلی نو[۱۲۱] معروف شد. هدف از این نهضت جدید، اصلاح وضعیت غیرقابل‌قبولی بود که در پی ظهور بنیادگرایی ایجاد شده بود. بنیادگرایی و نهضت انجیلی از سه لحاظ با هم فرق دارند:

۱. از لحاظ کتاب مقدسی، بنیادگرایی با هر نوع نقد کتاب مقدس مخالف است و بر تفسیر لغوی متون کتاب مقدسی اصرار می‌ورزد. اما نهضت انجیلی اصل نقد کتاب مقدس را می‌پذیرد (مشروط بر اینکه مسئولانه باشد) و تنوع انواع ادبی در کتاب مقدس را قبول دارد.

۲. از لحاظ الاهیاتی، بنیادگرایی به‌طرزی تنگ‌نظرانه خود را پایبند آموزه‌هایی ساخته است که برخی از آنها از نظر انجیلیون در بهترین حالت اموری حاشیه‌ای است (نظیر آموزه‌های مربوط به دوره‌گرایی) و، در بدترین حالت، عقایدی کاملاً نامربوط. گاه اعتقادات بنیادگرایانه و انجیلی

---

120. dispensationalism 121. neo-evangelism

چنان نزدیک به هم است (نظیر اعتقاد به حجیت کتاب مقدس) که ممکن است باعث شود از اختلافات عمیق بین این دو غافل بمانیم.

۳. از لحاظ اجتماعی، بنیادگرایی نهضتی است ارتجاعی بر ضد فرهنگ حاکم، پیروان خود را به پیروی از ملاکهایی سخت و مقیدانه وامی‌دارد، و بیشتر نزد قشرکارگر طرفدار دارد. حال آنکه، نهضت انجیلی نهضتی است فرهنگی که تعریف مشخصی برای خود قائل نیست و بیشتر در بین قشر کارمند خریدار دارد. در نهضت انجیلی از آن کیفیت غیرمنطقی که معمولاً با بنیادگرایی تداعی می‌شود خبری نیست، و متفکران انجیلی، در زمینهٔ فلسفهٔ دین و علم دفاعیات، خالق آثار ارزنده‌ای بوده‌اند.

گسست بین بنیادگرایی و تفکر انجیلی نو در اواخر دههٔ ۱۹۴۰ و اوایل ۱۹۵۰، باعث شد ماهیت نهضت اخیر (انجیلی) و درک تودهٔ مردم از آن به‌کلی دگرگون شود. بیلی گراهام، که شاید معروف‌ترین نمایندهٔ این نگرش انجیلی جدید باشد، در جامعهٔ انگلستان به چهره‌ای سرشناس تبدیل شد و برای خیلی از جوانانی که قصد داشتند وارد خدمت شوند الگو قرار گرفت. جامعهٔ امریکا از اوایل دههٔ ۱۹۷۰ رفته‌رفته به اهمیت فوق‌العادهٔ نهضت انجیلی پی برد و شخصیتهای برجستهٔ این نهضت به شهرت عمومی رسیدند. بحران هویتی که مسیحیت لیبرال امریکا در دههٔ ۱۹۶۰ دچار آن شد، نشان داد که لازم است ایمان مسیحی به‌شکلی تازه مطرح گردد تا در بین مردم اعتبار و مقبولیت بیشتری داشته باشد. جامعهٔ امریکا در سال ۱۹۷۶ بناگاه دریافت که در «سال انجیلی» زندگی می‌کند و رئیس‌جمهوری آن (جیمی کارتر) یک مسیحی دارای تولد تازه است. رسانه‌های گروهی به‌طرزی بی‌سابقه به نهضت انجیلی علاقه‌مند شدند، و این نهضت در عرصهٔ سیاست نیز نقش و جایگاهی تعیین‌کننده یافت.

از جنگ جهانی دوم به‌بعد، شاهد ظهور الاهی‌دانان انجیلی برجسته‌ای بوده‌ایم. شهرت کارل هنری[122] (متولد ۱۹۱۳) عمدتاً در گرو کتاب شش جلدیش به نام خدا، مکاشفه، و حجیت (۱۹۷۶-۱۹۸۳) است که در آن قویاً از نگرشهای سنتی انجیلی در مورد حجیت کتاب مقدس دفاع شده است. دانلد بلوش[123] (متولد ۱۹۲۸) نیز بر همین موضوع تأکید دارد و، بویژه، در کتابش به نام اصول الاهیات انجیلی (۱۹۷۸-۱۹۷۹)، الاهیات انجیلی را عرضه می‌دارد که، از یک سو، با لیبرالیسم و، از سوی دیگر، با بنیادگرایی به‌کلی تفاوت دارد. جیمز پکر[124] (متولد ۱۹۲۶) نیز بر اهمیت الاهیات کتاب مقدسی تأکید ورزیده و، در عین حال، در پرفروش‌ترین کتاب خود به نام شناخت خدا (۱۹۷۳)، در زمینهٔ بررسی رابطهٔ بین الاهیات نظام‌مند و معنویت

122. Carl F. H. Henry 123. Donald G. Bloesch 124. James I. Packer

نیز پیشتاز شده است. یکی از حیطه‌های الاهیاتی که نهضت انجیلی بویژه در آن فعال بوده است، دفاعیات است. نویسندگانی چون ادوارد جان کارنل[۱۲۵] (متولد ۱۹۱۹) و کلارک پیناک[۱۲۶] (متولد ۱۹۳۹) در این زمینه خدمات ارزنده‌ای ارائه کرده‌اند. با این حال، به‌رغم این شکوفایی الاهیاتی، نهضت انجیلی هنوز آن‌طور که باید و شاید بر نگرشهای عمدهٔ الاهیاتی تأثیر نگذاشته است. اما تردید نیست که وضع به این صورت نخواهد ماند، بویژه اگر پست‌لیبرالیسم همچنان در امریکای شمالی و فراسوی آن گسترش یابد. به‌رغم تفاوتهای مهم بین این دو نهضت، روشن است که پست‌لیبرالیسم و نهضت انجیلی نقاط مشترک فراوانی نیز دارند که همین باعث می‌شود تفکر انجیلی آسانتر در محافل عمدهٔ الاهیاتی مطرح شود.

نهضتهای پنطیکاستی و کاریزماتیک

یکی از مهم‌ترین تحولات جهان مسیحیت در قرن بیستم، ظهور گروههای کاریزماتیک و پنطیکاستی است که می‌گویند مسیحیت امروز می‌تواند قدرت روح‌القدس را ـ آن‌گونه که در عهد جدید، بویژه در اعمال رسولان توصیف شده است ـ از نو کشف کند و آن را به‌کار بگیرد. اصطلاح کاریزماتیک از واژهٔ یونانی کاریزماتا[۱۲۷]، به معنی عطایا (مخصوصاً عطایای روحانی) مشتق شده است، که به اعتقاد مسیحیانِ کاریزماتیک، امروز نیز قابل‌دریافت است. اصطلاح پنطیکاستی نیز به خود وقایع روز پنطیکاست[۱۲۸] اشاره دارد، که شرح آن در اعمال (۲:۱-۱۲) آمده است و، به عقیدهٔ مسیحیان کاریزماتیک، الگویی است که زندگی هر فرد مسیحی باید بر اساس آن شکل گیرد.

کشف دوبارهٔ عطایای روحانی در عصر حاضر را مرهون نهضت پنطیکاستی هستیم که اکثراً آن را اولین نهضت مدرنی می‌دانند که آشکارا گرایشهای کاریزماتیکی از خود نشان داده است. پیتر واگنر[۱۲۹] در بررسی سیر تحول نهضتهای کاریزماتیک در قرن بیستم، می‌گوید این نهضت دارای سه مرحله یا «موج» بوده است: موج اول، نهضت پنطیکاستی کلاسیک است که در اوایل دههٔ ۱۹۰۰ پا گرفت و ویژگی اصلی آن تأکید بر تکلم به زبانها بود. موج دوم مربوط به دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ است که طی آن این نهضت به فرقه‌های عمدهٔ مسیحیت ـ ازجمله آیین کاتولیک ـ نیز راه پیدا کرد و اعمالی چون شفای روحانی و دیگر آیینهای کاریزماتیک رفته‌رفته در این فرقه‌ها مقبولیت یافت. موج سوم نیز که افرادی چون جان ویمبر[۱۳۰] مظهر آنند، بر «آیات و معجزات» تأکید می‌نهد.

---

125. Edward John Carnell　126. Clark H. Pinnock　127. *charismata*
128. penticost　129. C. Peter Wagner　130. John Wimber

اگرچه می‌توان گفت که نهضت کاریزماتیک دارای ریشه‌های کهن تاریخی است، ظهور آن را در قرن بیستم عمدتاً مرهون خدمات چارلز فاکس پرم[131] (۱۸۷۳-۱۹۲۹) می‌دانند. پرم در ۱۹۰۱ اصول اولیه‌ای را که بعدها به صورت مبنای اصلی نهضت پنطیکاستی درآمد، مطرح کرد. از جملهٔ این اصول عبارت بود از «تکلم به زبانها» و این اعتقاد که «تعمید روح‌القدس» دومین برکت پس از توبهٔ فرد ایماندار است. این عقاید بعدها توسط جوزف ویلیام سیمور[132] (۱۸۷۰-۱۹۲۲) ـ شبانی سیاه‌پوست که در خلال سالهای ۱۹۰۶-۱۹۰۸ احیای کاریزماتیک عظیمی را در مرکز بشارتی خیابان آزوسا[133] واقع در مرکز لوس‌آنجلس رهبری کرده بود ـ بسط بیشتری یافت. اکثر گروههای عمدهٔ پنطیکاستی، نظیر جماعت ربانی، آغاز خود را در این دوران می‌دانند.

با این حال، تأثیر کامل نهضت کاریزماتیک را تنها از پس از دهۀ ۱۹۶۰ شاهدیم. واقعه‌ای که باعث شد این نهضت مورد توجه همگان قرار گیرد، این بود که یک کشیش اسقفی در سال ۱۹۵۹ خطاب به اعضای کلیسای محلی خود واقع در ون نیس[134] ایالت کالیفرنیا اعلام داشت که از روح‌القدس پر شده و به زبانها تکلم کرده است. این امر سبب شد تمام کلیساهای وابسته به فرقه‌های اصلی مسیحیت در اروپا، امریکای شمالی، و افریقای جنوبی بناگاه به موضوع احیای کاریزماتیک علاقه‌مند شوند و بدان توجه نشان دهند. گسترش روزافزون گروههای پنطیکاستی در امریکای لاتین را نیز می‌توان در همین دوران سراغ جست.

و اما نهضت جدیدترِ «آیات و عجایب» که در همین سالهای اخیر جلب توجه کرده و بیشتر بر اهمیت شفای روحانی تأکید داشته است، سخت بحث‌انگیز شده و جنجال آفریده است. برخی از منتقدان این حرکت، ابراز عقیده کرده‌اند که نهضت مذکور انجیل را طوری ارائه می‌دهد که گویی مسائلی چون توبه و آمرزش به‌هیچ‌وجه در آن مطرح نیست و آنچه هست تماماً شفای روحانی است. این اتهامات بویژه از سال ۱۹۹۰ و در پی کنفرانس موسوم به «نبرد روحانی» در سیدنی استرالیا عنوان شد. خود الاهیات شفا نیز مناقشاتی را برانگیخته است. با این حال، روشن است که نهضتی مهم در شرف شکل‌گیری است که از این توانایی بالقوه برخوردار است که نظام الاهیاتی مستقلی را به‌وجود آورد. آگاهی و تجربهٔ جدیدی که در مورد حضور روح‌القدس در کلیسای امروزی پدید آمده، بحثهای داغی را پیش کشیده است در این خصوص که ماهیت تعمید روح چگونه است، کدام‌یک از «عطایای روحانی» در ارتباط با ایمان شخصی و معنویت

---

131. Charles Fox Parham
132. Joseph William Seymour
133. Azusa Street Mission
134. Van Nuys

بیش از همه اهمیت دارد، و، بالأخره، این عطایا در بنای کل کلیسا چه نقشی ایفا می‌کنند.

نظریات الاهیاتی در کشورهای در حال توسعه

مسیحیت غیر از دنیای غرب، در برخی مناطق دیگر نیز از دیرباز حضور داشته است. هند در این زمینه نمونهٔ بسیار خوبی است. شواهد و قراین از وجود یک جامعهٔ مسیحی گسترده در قرن چهارم میلادی در این منطقه حکایت دارد. موضوع ارتباط مسیحیت با آیین هندو همواره در دستورکار برنامه‌های الاهیاتی این منطقه جایگاهی مهم داشته است.

و اما مسیحیت در برخی دیگر از مناطق دنیا پدیده‌ای نسبتاً نوظهور است. با گسترش جهانی مسیحیت در عصر حاضر، این آیین در بسیاری از مناطق دنیا که تا پیش از آن هیچ آشنایی با مسیحیت نداشتند رفته‌رفته ریشه دواند و تثبیت شد. رشد روزافزون مسیحیت در افریقا و کره در قرن بیستم، نمونه‌ای بارز از این روند است. مسیحیت در این مناطق سرنوشتی کاملاً برعکس مسیحیت در اروپای غربی داشته است. این آیین در مناطق جنوب شرقی آسیا ــ از جمله چین ــ نیز کماکان در حال گسترش است، هرچند دشواری ارتباط با این مناطق و دشمنی مقامات این کشورها با مسیحیت باعث شده است که نتوان به‌درستی فهمید در برخی از این مناطق دقیقاً چه می‌گذرد. در این‌گونه شرایط، یکی از مهم‌ترین موضوعات الاهیاتی، ارتباط مسیحیت با فرهنگ بومی، و از جمله ارتباط آن با سایر ادیان موجود در این مناطق است.

در بخش پایانی این بحث قصد داریم به بررسی برخی از مسائلی بپردازیم که جهان رو به توسعه، در پی گسترش روزافزون مسیحیت در این مناطق، با آن روبه‌روست. بدین‌منظور دو وضعیت کاملاً متفاوت را از نظر خواهیم گذراند: یکی هند که سنت الاهیات مسیحی از دیرباز در آن وجود داشته است؛ و دیگری جنوب افریقا که چنین سنتی در آن هنوز در حال شکل‌گیری است.

هند

مسیحیت، تقریباً از همان قرون اولیه، در شبه‌قارهٔ هند حضور داشت. می‌گویند کلیسای مر توما[135]ی هند را تومای رسول در قرن اول میلادی بنیاد نهاد. حتی به فرض اینکه این باور قدری جنبهٔ اغراق داشته باشد، باز دلایل موثقی در دست است دال بر اینکه مسیحیت تا قرن چهارم به‌خوبی در این منطقه ریشه دوانده و در عرصهٔ ادیان هند به عنصری بومی تبدیل شده است. سیاحان

135. Mar Thoma

اروپایی که تا پیش از گشوده شدن راه تجاری دریایی توسط دریانورد پرتغالی، واسکو دو گاما[۱۳۶]، در ماه مه سال ۱۴۹۸، از راه زمینی از هند دیدن‌کرده بودند، به‌کرات درگزارشهای خود از حضور مسیحیان در این منطقه خبر داده‌اند.

ورود پرتغالی‌ها به هند را می‌توان آغاز دورانی مهم در مسیحیت هند دانست. سنن مسیحی بومی در پی این واقعه با روایاتی از انجیل که از اروپا وارد شده بود و هر یک معرف جنبه‌ای از فرهنگ اروپایی بود درآمیخت. به‌تدریج از هلند و انگلستان و فرانسه نیز کسانی به هند نقل مکان کردند و هر کس مسیحیت خاص خود را با خود به‌همراه آورد.

در ابتدا تنها مسئلهٔ مهم برای اروپاییان تجارت بود و بشارت موضوعی جانبی دانسته می‌شد. اگرچه مبشران و سازمانهای بشارتی می‌توانستند بدون آنکه با مخالفت عمده‌ای روبه‌رو شوند در هند فعالیت داشته باشند، هیچ حمایتی از سوی مقامات انگلیسی از آنها نمی‌شد. برای مثال، کمپانی هند شرقی با فعالیتهای آنان مخالف بود، زیرا فکر می‌کرد ممکن است بومیان هندی را به‌خشم آورند و، بدین‌ترتیب، فرصتهای تجاری آن کمپانی به مخاطره افتد. و اما در پی تصویب لایحهٔ موسوم به Charter Act، که پارلمان انگلستان در سیزدهم ژوئیهٔ ۱۸۱۳ آن را به تصویب رساند، دولت قول داد از مبشران انگلیسی محافظت کند، و به آنان آزادیهای محدودی برای انجام فعالیتهای بشارتی در شبه‌قارهٔ هند اعطا گردید. بروز تنشهای مذهبی اجتناب‌ناپذیر بود. در سال ۱۸۳۰، فرقه‌ای تشکیل شد به نام درما سابها[۱۳۷] که ظاهراً هدفش مقابله با گسترش بی‌رویهٔ فرهنگ غرب در بنگال بود. طغیان سال ۱۸۵۷ را (که امروز نویسندگان انگلیسی از آن به عنوان «شورش هند» یاد می‌کنند) اغلب نتیجهٔ این انزجار روزافزون از غرب‌گرایی می‌دانند.

بنابراین، بسیار مهم است که به‌جای آنکه گسترش اَشکال الاهیاتی غرب در شبه‌قارهٔ هند را مورد بررسی قرار دهیم، به بررسی تحولات مربوط به دیدگاههای بومی خود هند در قبال مسیحیت بپردازیم. چنین الاهیاتی در ابتدا بیشتر از سوی هندوانی مطرح می‌شد که مسیحیت را در جهان‌بینی خود ادغام‌کرده بودند. نمونهٔ بسیار خوبی از این روند، فردی است به نام راموهون روی[۱۳۸] (۱۷۷۲-۱۸۳۳)، مؤسس نهضت اتمیه سابها[۱۳۹] که هدفش اصلاح آیین هندو است. راموهون روی که از آیین سنتی هندو سخت سرخورده شده بود (چنانکه از گفت‌وگویش با سوبرامانیه سستری[۱۴۰] پیداست)، رفته‌رفته به مسیحیت علاقه‌مند شد. او معتقد بود که

---

136. Vasco da Gama   137. Dharma Sabha   138. Rammohun Roy
139. Atmiya Sabha   140. Subramaniah Sastri

مسیحیت دارای اصول اخلاقی است که هر هندوی راست‌اندیشی آن را منطقی و قابل‌قبول خواهد یافت. وی در سال ۱۸۲۹ جامعهٔ براهمو سمج[۱۴۱] را بنیاد نهاد که جامعه‌ای خداباور[۱۴۲] بود مبتنی بر عقاید به‌عاریت گرفته‌شده از مسیحیت و آیین هندو. از جمله عقاید اخذشده از مسیحیت، عبادات دسته‌جمعی و مکرر بود که در خود آیین هندو چنین چیزی وجود نداشت. با این حال، جامعهٔ سمج تحت رهبری جانشین راموهون، یعنی دِوِندرانات تاگور[۱۴۳] بیشتر به سمت آیین هندو پیش رفت. اما کمی بعد دیگر هندوانی که از این آیین به مسیحیت گرویده بودند، از راموهون روی، به علت برخی انتقاداتش از مسیحیت، سخت انتقاد کردند. به عنوان مثال، کریشنا موهان بنرجی[۱۴۴]، نویسندهٔ بنگالی، چنین استدلال کرد که بین ایدهٔ قربانی پوروشه[۱۴۵] در ودا و آموزهٔ مسیحی کفاره پیوندی بس نزدیک وجود دارد.

فردی به نام کشوب چوندر سن[۱۴۶] نگرشی در مورد الاهیات مسیحی ارائه داد که، به موجب آن، مسیح بهترینهای تمام ادیان هند را به کمال رساند. با این حال کشوب، بر خلاف راموهون روی، از آموزهٔ تثلیث به گرمی استقبال کرد. او اعلام داشت که گرچه برهما تفکیک‌ناپذیر است و توصیف‌ناپذیر، می‌توان آن را بر اساس ارتباطات درونی‌اش با سَت[۱۴۷] (وجود)، سیت[۱۴۸] (عقل)، و آناندا[۱۴۹] (برکت) تعریف کرد. این سه نوع رابطه را می‌توان با درک مسیحی از خدای پدر به عنوان «وجود»، خدای پسر به عنوان «لوگوس»، و خدای روح‌القدس به عنوان «تسلی‌دهنده»یا «آورندهٔ شادی و محبت» مرتبط دانست. اخیراً شبیه همین نظر از سوی ریموند پانیکار[۱۵۰] نیز مطرح شده است. وی در کتاب خود به نام مسیح ناشناختهٔ هندویسم به جلوهٔ پنهان مسیح در آیینها و مراسم مذهبی هندو ــ بویژه عقاید و آیینهای مربوط به عدالت و رحم و شفقت ــ اشاره می‌کند.

برهمابنداب اوپادیایا[۱۵۱] (۱۸۶۱-۱۹۰۷) نیز بر اساس تحلیلی که پیرامون رابطهٔ ایمان مسیحی با تشریح و تبیین این ایمان در قالب نظامهای فلسفی غیرمسیحی دارد (نظیر استفادهٔ توماس آکویناس از نظام فلسفی ارسطو به منظور تبیین دیدگاه الاهیاتی خود)، در این زمینه دیدگاهی مشابه ارائه می‌دهد. وی می‌پرسد که چرا مسیحیان هندی نباید همین رویه را در پیش گرفته، آزادانه از نظامهای فلسفی بومی هند برای تشریح دیدگاههای الاهیاتی خود استفاده کنند؟

---

141. Brahmo Samaj 142. theistic 143. Devendranath Tagore
144. Krishna Mohan Banerjee 145. Purusha 146. Keshub Chunder Sen
147. Sat 148. Cit 149. Ananda 150. Reimund Panikkar
151. Brahmabandhab Upadhyaya

چرا نباید در تبیین الاهیات مسیحی از ودانته[152] بهره جست؟ و چرا نباید کتب مقدس هندو، یعنی وداها، را نوعی عهد عتیق هندی دانست؟ در این میان، مسئلهٔ دست یافتن به یک نظام الاهیات مسیحی اصیل هندی رفته‌رفته با مسئلهٔ کسب استقلال از انگلستان ارتباط پیدا کرد، و تعیین هویت دینی به طرزی انفکاک‌ناپذیر با تعیین هویت سیاسی هند مرتبط گشت.

حرکت هند به‌سوی استقلال سبب شد مسیحیت در این کشور خود را با دو ایدئولوژی رقیب، یعنی مرام گاندی و مارکسیسم، در رقابت ببیند. یکی از کسانی که در این زمینه بویژه اهمیت یافت، فردی است به نام ماداتی‌پارامیل مامن توماس[153] (متولد سال ۱۹۱۶). او که خود از زمینهٔ مسیحی «مر توما» است، امروز نمایندهٔ بارز تفکر اصیل هندی در الاهیات مسیحی نوین دانسته می‌شود.

تحقیق و پژوهش پیرامون رابطهٔ بین الاهیات مسیحی و آیین هندو، احتمالاً در آینده نیز تا مدتها به عنوان یکی از ویژگیهای مهم الاهیات مسیحی هند باقی خواهد ماند. برای مثال، رابطهٔ آموزهٔ مسیحی تجسم با مفهوم آواتار[154] در آیین هندو، در الاهیات هند موضوع بحثهایی داغ بوده است. می‌توان گفت که تفکر نوین مسیحی هند درخصوص این مسئله حداقل پنج دیدگاه مهم داشته است:

۱. مسیح جهانی، دربرگیرندهٔ تمام انواع کثرت‌گرایانهٔ تجربهٔ دینی، ازجمله آیین هندو و تمام دیگر ادیان هند است.

۲. مسیح همان هدف غایی جست‌وجوی دینی در آیین هندوست.

۳. آیین هندو برای مسیحیت حکم کتب مقدس عهد عتیق را دارد، و نقشی شبیه یهودیت ایفا می‌کند.

۴. مسیحیت کاملاً با آیین هندو فرق دارد و بین این دو هیچ تداوم و پیوستگی موجود نیست.

۵. حضور مسیحیت در چارچوب آیین هندو باعث پیدایش نوع خاصی از مسیحیت می‌شود که دارای ماهیتی اساساً هندی است.

افریقا

مسیحیت اولین بار توسط مبشران خارجی، که اغلب انگلیسی بودند، وارد افریقا شد. از همان ابتدا، بین مسیحیت و منافع غرب ـ اعم از تجاری و سیاسی ـ قرابتی نزدیک وجود داشت. مبشر انگلیسی، دیوید لیوینگستن[155] (۱۸۱۸-۱۸۷۳)، طی نطق معروفی که به سال ۱۸۵۷ در

---

152. Vedanta 153. Madathiparamil Mammen Thomas 154. avatar
155. David Livingstone

کیمبریج ایراد کرد، هدف از بازگشت خود به افریقا را «هموارکردن راه برای تجارت و مسیحیت» عنوان کرد. اکثر این مبشران اروپایی در مورد فرهنگ افریقا آگاهی چندانی نداشتند و، درنتیجه، اغلب نسبت به وضعیت محلی بی‌اعتنا بودند و از اهمیت ایجاد ارتباط با نظامهای اعتقادی محلی غافل. نتیجه آنکه، الاهیات افریقا صرفاً الاهیاتی اروپایی بود که در افریقا پیاده می‌شد، و هیچ ارتباط واقعی با فرهنگ بومی افریقا نداشت.

با به استقلال رسیدن کشورهای افریقایی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، نسبت به فرهنگ و ارزشهای افریقایی ــ که تصور می‌شد از سوی قدرتهای استعمارگر اروپایی سرکوب شده است ــ شور و علاقه‌ای تازه پدید آمد. یکی از مهم‌ترین تحولات از دهۀ ۱۹۷۰ به‌بعد، ظهور الاهی‌دانان مسیحی بومی از خود افریقا بوده است. کسانی چون جان مبیتی[۱۵۶] از کنیا، و کوامه بدیاکو[۱۵۷] از غنا، به‌جای آنکه خود را دربست در اختیار قالبهای الاهیاتی غربی بگذارند، در پی ایجاد اَشکال الاهیاتی اصیل افریقایی بوده‌اند. به عنوان مثال، الاهی‌دانان غربی اغلب عقاید سنتی افریقاییان را که برای آنان بی‌اندازه دارای اهمیت است، به باد انتقاد گرفته‌اند. یکی از این عقاید، مهم دانستنِ اجداد است. اما مسیحیان افریقایی چنین نگرش انتقادی ندارند و، درعوض، می‌کوشند با استفاده از قابلیتهای بالقوۀ دفاعیاتی این‌گونه عقاید، از درون به چنین اعتقاداتی ماهیت مسیحی ببخشند. چارلز نیامیتی[۱۵۸]، الاهی‌دان اهل تانزانیا، در کتابش به نام جد ما مسیح (۱۹۸۴)، نمونه‌ای بسیار خوب از چنین رویکردی است.

بنابراین، همان‌طور که گفته شد، ارتباط با فرهنگ و مذاهب سنتی افریقا در جنوب افریقا اهمیتی بنیادین دارد. با این حال، آنچه در سالهای اخیر در صدر دستورکار الاهیات مسیحی جنوب افریقا قرار داشته است، مسئلۀ ارتباط با ایدئولوژی آپارتاید (واژه‌ای افریکن به معنی جدایی) بوده است که در زمان سلطۀ سفیدپوستان در افریقای جنوبی، تبعیض نژادی را ترویج می‌کرد. همین امر باعث شد که محافل الاهیاتی جنوب افریقا تا سالها تمام هم و غم خود را معطوف همین یک موضوع سازند و اعلام بدارند که این ایدئولوژی از لحاظ الاهیاتی به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست. الاهی‌دانان غربی نیز مشوق چنین روند الاهیاتی بوده‌اند، زیرا به واسطۀ تجربۀ الاهیات رهایی‌بخش، که هدفش نیل به آزادی و عدل و داد بود، می‌توانستند به موضوع ایجاد ارتباط با مسئلۀ آپارتاید نیز پی ببرند و اهمیت آن را درک کنند. اما با پایان یافتن نظام آپارتاید در اوایل دهۀ ۱۹۹۰، بر الاهیات مسیحی است که دوباره به وظیفۀ سنتی ایجاد ارتباط با فرهنگ محلی بازگردد.

---

156. John Mbiti   157. Kwame Bediako   158. Charles Nyamiti

سؤالات فصل چهارم

۱. ویژگیهای اصلی تفکر روشنگری چیست؟
۲. کدام جنبه‌های الاهیات مسیحی بیش از همه از عقاید عصر روشنگری تأثیر پذیرفت؟ چرا؟
۳. برخی از ویژگیهای نهضتهای زیر را خلاصه‌وار بیان کنید: آیین پروتستان لیبرال؛ راست‌دینی جدید؛ نهضت انجیلی؛ الاهیات رهایی‌بخش.
۴. هریک از شخصیتهای زیر با کدام نهضت الاهیاتی مرتبط است: کارل بارت؛ لئوناردو بوف؛ جیمز کان؛ استنلی هائرواس؛ روزمری رادفرد روئتر؛ اف. دی. ای. شلایرماخر.
۵. در بین فهرست اسامی الاهی‌دانان زیر، برخی به این دسته نویسندگان یا مکاتب فکری تعلق دارند: آبای کاپادوکیا؛ اومانیسم؛ آیین پروتستان لیبرال؛ تفکر مدرسی (اسکولاستیسیسم) قرون وسطا؛ الاهیات اصلاح‌شده. برخی از این عناوین بیش از یک الاهی‌دان را دربر می‌گیرند. مشخص کنید که هر یک از الاهی‌دانان زیر به کدام یک از عناوین بالا تعلق دارد: انسلم آو کنتربری؛ باسیلیوس اهل قیصریه، ژان کالون؛ اراسموس؛ گرگوریوس نازیانزوسی؛ توماس آکویناس؛ پاول تیلیش؛ ویلیام آکمی.

بخش دوم

منابع و روش

فصل پنجم

مقــدمات

در این فصل برخی از نکات کلی را که رشتهٔ الاهیات مسیحی بر آن استوار است بررسی خواهیم کرد. پیش از آنکه به خود عقاید مطرح‌شده در الاهیات مسیحی بپردازیم، لازم است اول ببینیم این عقاید چگونه استنتاج می‌شود. بر چه چیزی مبتنی است؟ و چگونه به‌وجود می‌آید؟ در این فصل و فصل بعدی به این‌گونه مسائل پاسخ خواهیم داد، و سپس در بخش سوم کتاب حاضر به خود محتوای الاهیات مسیحی خواهیم پرداخت.

تعریف الاهیات

واژهٔ theology (الاهیات) به‌راحتی به دو واژهٔ یونانی *theos* (خدا) و *logos* (کلام یا کلمه) تجزیه می‌شود. بنابراین، الاهیات کلامی است دربارهٔ خدا، درست همان‌طور که biology (زیست‌شناسی) کلامی است دربارهٔ bio (در زبان یونانی یعنی حیات). و اگر خدا یکی است و این یک خدا از قضا «خدای مسیحیان» است (عبارتی که ترتولیانوس، نویسندهٔ قرن دوم، مدام به‌کار می‌برد)، در این صورت ماهیت و گسترهٔ الاهیات تقریباً به‌خوبی مشخص است: الاهیات عبارت است از تأمل و تعمق پیرامون خدایی که مسیحیان می‌پرستند و عبادتش می‌کنند.

منتها مسیحیت در دنیایی چندخداباور ظهور کرد؛ به هنگام پیدایش این آیین، اعتقاد به خدایان متعدد امری رایج بود. ظاهراً بخشی از وظایف نخستین نویسندگان مسیحی این بود که خدای مسیحیت را از بیشمار خدایان دیگری که در آشفته‌بازار مذهبی آن روزگار ابراز وجود می‌کردند بازشناسند. در مرحله‌ای خاص، این پرسش مطرح شد که مسیحیان از کدام خدا سخن

می‌گویند، و این خدا با خدای ابراهیم، اسحاق، و یعقوب که در عهد عتیق چهره‌ای شناخته شده بود چه ارتباطی دارد. ظاهراً تدوین آموزهٔ تثلیث ــ لااقل تا اندازه‌ای ــ معلول این واقعیت بود که الاهی‌دانان مسیحی خود را تحت‌فشار می‌دیدند که مشخص کنند خدای مورد نظر آنان چگونه خدایی است (نک: صص ۳۳۹-۳۴۱).

و اما چندخداباوری به‌مرور زمان منسوخ شد و از اعتبار افتاد. این باور که تنها یک خدا وجود دارد و این خدا خدای مسیحیان است، چنان رواج یافت که چنین ایده‌ای در اروپای اوایل قرون وسطا کاملاً بدیهی فرض می‌شد. به عنوان نمونه، وقتی توماس آکویناس در اثبات وجود خدا براهینی اقامه می‌کرد، به خود زحمت نداد توضیح دهد که خدایی که قصد اثباتش را دارد، «خدای مسیحیان» است: مگر ممکن است خدای دیگری هم وجود داشته باشد؟ اثبات وجود خدا، بنا به تعریف، به‌معنای اثبات وجود خدای مسیحیان بود.

بدین‌ترتیب، الاهیات بررسی نظام‌مند ماهیت، اهداف، و عملکرد خدا دانسته می‌شد. اعتقاد بر این بود که این الاهیات کوششی است ــ ولو ناقص ــ در جهت تبیین وجودی الاهی که با آدمیان فرق دارد. اصطلاح «الاهیات» گرچه در ابتدا به‌معنای «آموزهٔ خدا» بود، با گسترش دانشگاه پاریس در قرون دوازدهم و سیزدهم، ابعاد معنایی تازه‌ای پیدا کرد. برای مطالعهٔ نظام‌مند ایمان مسیحی باید نامی انتخاب می‌شد و، بدین‌ترتیب، واژهٔ لاتین *theologia* تحت نفوذ نویسندگان پاریس، نظیر پیر آبلار و ژیلبر دو لا پوره[1]، به‌معنای «رشته علوم مقدسه» به‌کار برده شد. واژهٔ الاهیات از این پس دیگر تنها به آموزهٔ مربوط به خدا اشاره نداشت، بلکه به کل آموزه‌های مسیحی اطلاق می‌شد.

و اما تحول بعدی در معنای این اصطلاح، مربوط به قرون اخیر است. از دوران روشنگری به این سو ــ تا اندازه‌ای در پی تحولات مربوط به علوم اجتماعی و انسان‌شناسی ــ توجه از هرآنچه ورای تجزیه و تحلیل انسان است (مانند خدا) به مطالعه و بررسی پدیدهٔ انسانی دین معطوف شده است. موضوع مطالعات مذهبی یا مطالعهٔ ادیان، بررسی امور دینی است چون معتقدات یا آیینهای دینی مسیحیت یا آیین بودا.

در پی این تحول، معنای الاهیات نیز دستخوش تغییر شد. همهٔ ادیان به یک خدا اعتقاد ندارند؛ به عنوان مثال، آیینِ بودایی تراوادا[2] و آیین هندوی آدواتین[3] ظاهراً نگرشی کاملاً ملحدانه دارند، و برخی اشکال آیین هندو نیز چندخداباورند. از این رو، الاهیات دیگر بر خلاف

---

1. Gilbert de la Porree 2. Travada 3. Advaitin

سابق کلامی راجع به خدا دانسته نمی‌شد، بلکه عبارت بود از تجزیه و تحلیل اعتقادات دینی ــ ولو آنکه در این اعتقادات از خدا خبری نباشد، یا نظیر برخی اَشکال آیین هندو، چندخداباورانه باشد. حتی تعریف جان مک‌کواری، الاهی‌دان آکسفرد، در مورد الاهیات نیز ظاهراً در این زمینه نقص دارد. می‌گوید: «الاهیات را می‌توان عبارت دانست از مطالعه و بررسی ایمانی دینی به هدف بیان محتوای این ایمان به بهترین و روشن‌ترین زبان ممکن.» نویسندگان الحادی ــ بویژه در بهبوحهٔ نهضت «مرگ خدا» در دههٔ ۱۹۶۰ ــ اصطلاح الاهیات الحادی[4] را در اشاره به نظام اعتقادی‌ای ابداع کردند که بر فرضیات الحادی استوار است. گذشته از این، واژهٔ یونانی *theos* واژه‌ای مذکر است و، بنابراین، ممکن است چنین به‌نظر رسد که اصطلاح الاهیات یعنی علم راجع به خدایی مذکر. این موضوع بسیاری از نویسندگان فمینیست را رنجیده‌خاطر کرده است و برخی پیشنهاد کرده‌اند که به جای آن باید از اصطلاح thealogy برگرفته از واژهٔ یونانی *thea* (به‌معنای الاهه) استفاده شود.

با این حال، چنین می‌نماید که واژهٔ الاهیات، به‌رغم مشکلاتی که ممکن است به‌وجود آورد، همچنان به قوت خود باقی است و در آینده نیز چنین خواهد ماند. در سراسر کتاب حاضر، عبارت الاهیات مسیحی را در مفهومی غیرجنسی به معنای مطالعهٔ نظام‌مند مفاهیم بنیادین ایمان مسیحی به‌کار برده‌ایم. «الاهیات علم ایمان است. تشریح و توجیه روشمند و آگاهانهٔ مکاشفهٔ الاهی است که در ایمان دریافت و درک شده است.» (کارل رانر)

ظهور الاهیات به عنوان رشته‌ای دانشگاهی

همان‌طور که بارها در این کتاب تأکید شده است، الاهیات مسیحی یکی از جالب‌ترین و ارزشمندترین رشته‌های دانشگاهی است. اما این رشته چطور به‌وجود آمد؟ چه شد که الاهیات به صورت یکی از رشته‌های دانشگاهی درآمد؟ و اصلاً تاریخچهٔ این واژه چیست؟

الاهیات واژه‌ای کتاب مقدسی نیست، ولی در اوایل دوران آبای کلیسا اغلب در مورد لااقل برخی از اعتقادات مسیحی به‌کار می‌رفت. به عنوان مثال، کلمنس اسکندرانی در اواخر قرن دوم الاهیات مسیحی (*theologia*) را در تقابل با نوشته‌های اسطوره‌ای (*mythologia*) نویسندگان بت‌پرست به‌کاربرد و مرادش از الاهیات، آشکارا «ادعاهای برحقِ مسیحیان در مورد خدا» بود در

4. atheology

مقایسه با داستانهای ساختگی اساطیر بت‌پرستان. سایر نویسندگان دوران آبا ـ مانند ائوسبیوس اهل قیصریه ـ نیز اصطلاح الاهیات را در مفهوم «درک مسیحیت از خدا» به‌کار می‌بردند. با این حال، ظاهراً این لغت به کل اندیشه‌های مسیحی اطلاق نمی‌شد، بلکه تنها در مورد آن دسته مفاهیمی به‌کار می‌رفت که مستقیماً به خدا ارتباط داشت.

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین لحظه در تاریخ الاهیات به عنوان رشته‌ای دانشگاهی، تأسیس دانشگاههای مختلف در اروپای غربی در قرن دوازدهم بود. دانشگاههای متعلق به دوران قرون وسطا نظیر پاریس، بولونیا، و آکسفرد معمولاً مشتمل بر چهار دانشکده بودند: هنر، طب، حقوق، و الاهیات. دانشکدهٔ هنر معیار ورودی دانشجویان محسوب می‌شد و آنان را قادر می‌ساخت به‌تدریج در سه دانشکدهٔ عالی‌تر مدارج تحصیلات عالی را طی کنند. این الگوی کلی تا قرن شانزدهم ادامه یافت و پیشینهٔ تحصیلی دو تن از الاهی‌دانان برجستهٔ این دوران به‌خوبی نمایانگر آن است: مارتین لوتر نخست در دانشگاه ارفورت هنر خواند و بعد در دانشکدهٔ عالی الاهیات مشغول تحصیل شد. ژان کالون نیز فعالیت دانشگاهی خود را با تحصیل در رشتهٔ هنر در دانشگاه پاریس آغاز کرد و سپس در دانشگاه اورلئان مشغول تحصیل در رشتهٔ حقوق شد. نتیجهٔ این روند آن بود که الاهیات به صورت یکی از رشته‌های اصلی دانشگاهی در دانشگاههای اروپا مطرح شد؛ و به‌تدریج که بر تعداد دانشگاههای اروپای غربی افزوده شد، مطالعهٔ آکادمیک الاهیات نیز گسترش یافت.

مطالعه و بررسی مسیحیت در اروپای غربی در ابتدا محدود به دیرها و کلیساهای جامع بود. اغلب بر این باور بودند که الاهیات با مسائل عملی چون دعا و معنویت سر و کار دارد، نه با مسائل نظری. اما با تأسیس دانشگاههای مختلف در اروپا، مطالعهٔ آکادمیک ایمان مسیحی رفته‌رفته از دیر و کلیسا وارد عرصهٔ عمومی شد. واژهٔ الاهیات در قرن سیزدهم به‌طور گسترده در دانشگاه پاریس به‌کار می‌رفت و مراد از آن بررسی نظام‌مند کل اعتقادات مسیحی بود، و نه فقط اعتقادات راجع به خدا. این‌گونه کاربرد واژهٔ الاهیات را می‌توان تا حدی محدودتر در آثار متقدم‌تر نیز (مانند نوشته‌های پیر آبلار) شاهد بود. با این حال، اثری که به باور همگان به تثبیت و ترویج این اصطلاح انجامید، کلیات الاهیاتی، نوشتهٔ توماس آکویناس، بود که در قرن سیزدهم انتشار یافت. الاهیات رفته‌رفته بیشتر مبحثی نظری محسوب می‌شد تا مبحثی عملی ـ هرچند این امر با پاره‌ای ملاحظات نیز همراه بود.

بسیاری از الاهی‌دانان مربوط به اوایل قرن سیزدهم ـ نظیر بوناونتوره و الگزاندر هیلزی[5]

5. Alexander of Hales

نگران دلالتهای غافل ماندن از جنبه‌های عملی الاهیات بودند. با این حال، این استدلال آکویناس که الاهیات بیشتر رشته‌ای نظری است تا عملی، رفته‌رفته به کرسی نشست و در بین بسیاری از الاهی‌دانان طرفدار یافت. این امر نگرانی بسیاری از نویسندگان روحانی قرون وسطا نظیر تامس ا کمپیس[6] را برانگیخت که احساس می‌کردند تأکید در محافل الاهیاتی بیشتر بر تأمل و نظریه‌پردازی پیرامون خداست تا اطاعت از او. در دوران نهضت اصلاح دینی، نویسندگانی چون مارتین لوتر کوشیدند جنبه‌های عملی الاهیات را از نو کشف کنند. آکادمی ژنو که در سال ۱۵۵۹ توسط کالون پایه‌گذاری شد، در ابتدا هدفش این بود که از لحاظ الاهیاتی به شبانان کلیسا تعلیم دهد و بدین‌ترتیب جوابگوی نیازهای عملی کلیسا باشد. این روند که به موجب آن الاهیات با مسائل عملی خدمت مسیحی مربوط دانسته می‌شد، در بسیاری از کالج‌ها و مدارس علوم دینی پروتستان ادامه یافت. با این حال، آن دسته نویسندگان پروتستان که بعدها ظهور کردند و بیشتر در چارچوب دانشگاه فعالیت داشتند، دوباره الاهیات را مبحثی کمابیش نظری قلمداد کردند ــ هرچند تصریح می‌کردند که در زمینه‌های معنوی و اخلاقی دارای دلالتهای کاملاً عملی نیز هست.

و اما با ظهور تفکر روشنگری در قرن هجدهم، جایگاه الاهیات در دانشگاه سخت زیر سؤال رفت. نویسندگان عصر روشنگری چنین استدلال کردند که بررسی آکادمیک باید به‌دور از هرگونه مرجعیت خارجی صورت گیرد، و از آنجا که الاهیات بر «بیانات ایمانی» استوار بود که در اعتقادنامه‌های مسیحی یا کتاب مقدس آمده است، آن را نمی‌شد چندان معتبر دانست، و به همین جهت علاقه‌ای به آن نداشتند. الاهیات رفته‌رفته به عنوان مبحثی کهنه و منسوخ طرد شد. کانت اعلام داشت که در دانشگاهها، دانشکده‌های فلسفه به دنبال حقیقت‌اند؛ حال آنکه، سایر دانشکده‌ها (مانند الاهیات، طب، یا حقوق) با مسائل عملی‌تر نظیر اخلاقیات یا سلامت تن سر و کار دارند. بدین‌ترتیب، فلسفه رفته‌رفته به عنوان رشته‌ای شناخته شد که با مسائل مربوط به حقیقت سر و کار دارد. از این رو، حال می‌بایست وجود دانشکده‌های الاهیات با استناد به دلایلی دیگر توجیه می‌شد.

یکی از قوی‌ترین دلایل توجیه نیاز به دانشکده‌های الاهیات را، شلایرماخر در اوایل قرن نوزدهم عنوان کرد. وی اعلام داشت که وجود روحانیون تحصیل‌کرده هم برای کلیسا و هم برای دولت به‌شدت ضروری است و به مصلحت هر دو آنهاست. شلایرماخر در کتابش با نام بررسی اجمالی مطالعهٔ الاهیات (۱۸۱۱) چنین استدلال کرد که الاهیات از سه عنصر اصلی تشکیل شده

---

6. Thomas a Kempis

است: الاهیات فلسفی (که به تعیین «جوهر مسیحیت» می‌پردازد)؛ الاهیات تاریخی (که تاریخ کلیسا را بررسی می‌کند تا به شرایط و نیازهای کنونی آن پی ببرد)؛ و الاهیات عملی (که به بررسی «فنون» مربوط به رهبری کلیسا و آیینهای آن می‌پردازد). نتیجهٔ چنین نگرشی نسبت به الاهیات، ایجاد پیوند بین اعتبار آکادمیک الاهیات و این باور عمومی بود که داشتن روحانیون فرهیخته و تحصیل‌کرده برای جامعه امری مهم و ضروری است. البته این پیشفرض در جامعهٔ برلین اوایل قرن نوزدهم که شلایرماخر در آن فعالیت داشت محترم بود، اما با ظهور گرایشهای غیردینی[7] و نیز کثرت‌گرایی در غرب اعتبار آن به‌سرعت زیر سؤال رفت.

الاهیات مسیحی در کشورهایی که گرایشهای غیردینی در آنها به‌شدت رو به گسترش بود تقریباً به‌طور کامل از فهرست برنامه‌های درسی دانشگاهی حذف شد. با وقوع انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹، سلسله تلاشهایی صورت گرفت تا الاهیات مسیحی را به‌کلی از نظام آموزش عمومی حذف کنند. اکثر دانشگاههای قدیمی‌تر در استرالیا (نظیر دانشگاههای سیدنی و ملبورن) بر پایهٔ اصولی کاملاً غیردینی تأسیس شدند و الاهیات اساساً هیچ جایی در نظام آموزشی آنها نداشت. البته امروز این دانشگاهها به شدت سابق در مورد آرمانهای غیردینی خود مقید نیستند و، درنتیجه، الاهیات یا رشته‌هایی راکه‌گرایشهای الاهیاتی دارند اکنون می‌توان تا مقطع لیسانس در اکثر مراکز دانشگاهی استرالیا فراگرفت.

و اما آنچه امروز بیش از همه در غرب، بویژه در امریکای شمالی، رواج پیداکرده است نه گرایشهای غیردینی، بلکه کثرت‌گرایی است. کثرت‌گرایی باعث شده است که جایگاه ممتاز الاهیات مسیحی در نظام آموزشی عمومی زیر سؤال رود، با این استدلال که نباید یک مذهب را بر سایر ادیان مقدم دانست. یکی از نتایج این روند، تأسیس «دانشکده‌های دین» در دانشگاههای دولتی بوده است. در این‌گونه دانشکده‌ها، به انواع و اقسام دیدگاههای دینی مجال عرض‌اندام داده می‌شود. بدین‌ترتیب، الاهیات مسیحی را می‌توان در این چارچوب تدریس کرد، منتها صرفاً به عنوان یکی از جنبه‌های مطالعات دینی. به همین خاطر، امروز مراکز اصلی تعلیم و تعلم مربوط به الاهیات مسیحی را مدارس علوم دینی[8] تشکیل می‌دهند که در آنها می‌شود در قبال مسائل مختلف موضع متعهدتری در پیش‌گرفت.

در دهه‌های اخیر، در مورد عملکرد صحیح الاهیات بحث تازه‌ای در امریکای شمالی و مناطق اطراف درگرفته است. آنچه در ابتدا باعث بروز این بحث شد، نوشته‌ای بود با عنوان الاهیات:

---

7. secularism 8. seminaries

ازهم‌گسیختگی و اتحاد در تعالیم الاهیاتی، تألیف ادوارد فرلی[9] که به سال ۱۹۸۳ منتشر شد. فرلی در این نوشته چنین استدلال کرده بود که الاهیات معنای اولیهٔ خود را، که همانا «شناختی قلبی در مورد امور الاهی» بود، از دست داده است و امروز صرفاً عبارت است از احاطه بر یک سلسله فنون مختلف و نامربوط. الاهیات به مجموعه‌ای از رشته‌های نظری و عملی نامربوط که هیچ ربطی با هم ندارند تجزیه شده و انسجام و یکپارچگی خود را یکسر از دست داده است. الاهیات جز ملغمه‌ای از تخصصهای ناهمگن و نامربوط نیست. این بحث امروز دامنه‌دارتر هم شده است و به طرح مسائلی از قبیل «ساختار الاهیات» منجر شده است ــ اینکه، برای مثال، بین مطالعات کتاب مقدسی و الاهیات نظام‌مند، یا بین الاهیات نظام‌مند و الاهیات شبانی چگونه ارتباطی وجود دارد.
بدین‌ترتیب، می‌رسیم به مبحث ساختار الاهیات، و بررسی عناصر مختلف آن.

ساختار الاهیات

زمانی اتین ژیلسون نظامهای عظیم الاهیات مدرسی را به «کلیساهای جامع ذهن» تشبیه‌کرد. این تصویر پرقدرت تداعی‌گر جاودانگی، ثبات، نظم، و ساختار است ــ خصوصیاتی که نزد نویسندگان آن دوران بسیار عزیز و ارزشمند بود. البته ممکن است تصویر کلیساهای جامع عظیم و باشکوه قرون وسطایی که حیرت و تحسین جهانگردان دوربین‌به‌دست را برمی‌انگیزد، امروز تصویر چندان مناسبی برای الاهیات نباشد (امروز ظاهراً حداکثر چیزی که استادان الاهیات می‌توانند انتظار داشته باشند این است که با رشته‌شان مدارا شود)، اما این ایده که الاهیات از ساختاری خاص برخوردار است، امروز نیز کماکان اهمیت خود را حفظ کرده است. چرا که الاهیات رشتهٔ پیچیده‌ای است، و برخی حیطه‌های مرتبط به هم را، به هر زحمت، کنار هم می‌آورد. در اینجا برخی از این حیطه‌های الاهیاتی را از نظر می‌گذرانیم:

مطالعات کتاب مقدسی

منبع غایی الاهیات مسیحی کتاب مقدس است که به سندیت تاریخی مسیحیت و ریشه داشتن آن در تاریخ اسرائیل و نیز در زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح گواهی می‌دهد. همان‌طور که اغلب خاطرنشان می‌شود، مسیحیت در مورد ایمان به یک شخص است (یعنی عیسی مسیح)،

---

9. Edward Farley

و نه ایمان به یک کتاب (کتاب مقدس). با این حال، میان این دو پیوندی گسست‌ناپذیر وجود دارد. از لحاظ تاریخی، تقریباً هیچ چیز راجع به عیسی مسیح نمی‌دانیم مگر آنچه در عهد جدید در این باره آمده است. بنابراین، الاهیات مسیحی در تلاش برای پی بردن به هویت و اهمیت عیسی مسیح، ناگزیر از کندوکاو کتابی است که شناخت راجع به عیسی در آن یافت می‌شود. نتیجه آنکه، الاهیات مسیحی با علم نقد و تفسیر کتاب مقدس ــ یعنی تلاش برای درک ماهیت خاص ادبی و تاریخی متون کتاب مقدسی ــ پیوندی تنگاتنگ دارد.

اهمیت مطالعات کتاب مقدسی را در ارتباط با الاهیات به‌راحتی می‌توان نشان داد. با آغاز پژوهشهای اومانیست‌ها در زمینهٔ کتاب مقدس در اوایل قرن پانزدهم، معلوم شد که ترجمه‌های موجود لاتین از کتاب مقدس دارای خطاهای متعدد است. درنتیجه، لازم شد برخی از آموزه‌های مسیحی موجود جداً مورد تجدیدنظر قرار گیرد، زیرا این‌گونه آموزه‌ها بر متونی از کتاب مقدس استوار بود که تصور می‌شد مؤید این آموزه‌هاست، اما اکنون متوجه شده بودند که منظور درواقع چیزی کاملاً متفاوت بوده است. نهضت اصلاح دینی را در قرن شانزدهم به‌جرئت می‌توان کوششی دانست در جهت منطبق ساختن دوبارهٔ الاهیات با کتاب مقدس، پس از دورانی که در آن الاهیات [به دلیل خطاهای ناشی از ترجمه] با آنچه خود کتاب مقدس می‌گفت به‌طرز قابل‌ملاحظه‌ای فاصله گرفته بود.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که الاهیات نظام‌مند به پژوهشهای کتاب مقدسی متکی است ــ هرچند میزان این وابستگی جای بحث است. به همین جهت، خواننده در کتاب حاضر به‌کرات با مباحثاتی مواجه خواهد شد که پژوهشگران در روزگار حاضر پیرامون نقش تاریخی و الاهیاتی کتاب مقدس با هم داشته‌اند. به عنوان مثال در این زمینه، غیرممکن است بتوان از تحولات مسیح‌شناختی عصر حاضر سر درآورد مگر آنکه نخست لااقل برخی از تحولاتی را که طی دو قرن گذشته در زمینهٔ پژوهشهای کتاب مقدسی صورت گرفته است درک کنیم. در مورد رهیافت کریگما[10] یی رودولف بولتمان در قبال الاهیات، می‌توان گفت که پژوهشهای امروزی در زمینهٔ عهد جدید، الاهیات نظام‌مند، و الاهیات فلسفی (بویژه اگزیستانسیالیسم) را کنار هم آورد. این امر نشان‌دهندهٔ نکته‌ای مهم است: الاهیات نظام‌مند در خلأ عمل نمی‌کند. از دیگر تحولات فکری جدا نیست. بلکه نسبت به تحولاتی که در سایر حیطه‌ها (بویژه فلسفه و پژوهشهای عهد جدید) صورت می‌گیرد واکنش نشان می‌دهد.

---

10. kerigma

الاهیات نظام‌مند

امروز معمولاً مراد از اصطلاح الاهیات نظام‌مند، سازماندهی نظام‌مند الاهیات است. اما منظور از نظام‌مند یا سیستماتیک چیست؟ در مورد این واژه دو تعبیر وجود دارد. بنا به تعبیر نخست، اصطلاح «نظام‌مند» به معنای «سازمان یافتن بر اساس ملاحظات آموزشی یا مسائل مربوط به نحوهٔ ارائه» است. به عبارت دیگر، مسئلهٔ مهم در وهلهٔ نخست ارائهٔ تصویری روشن و منظم از مضامین عمدهٔ ایمان مسیحی است، که اغلب بدین‌منظور از الگوی به‌کاررفته در اعتقادنامهٔ رسولان استفاده می‌شود. و اما مطابق تعبیر دوم، «نظام‌مند» یعنی «سازمان یافتن بر اساس پیشفرضهای مربوط به روش (یا شگرد).» به عبارت دیگر، آراء فلسفی در مورد چگونگی کسب شناخت، تعیین می‌کند که ترتیب مطالب چگونه باید باشد. این نگرش بویژه در دوران مدرن اهمیت دارد که مسئلهٔ روش یا شگرد در الاهیات سخت موردتوجه واقع شده است.

در دوران الاهیات کلاسیک، مطالب الاهیاتی را غالباً به پیروی از الگوی اعتقادنامهٔ رسولان یا اعتقادنامهٔ نیقیه سازماندهی می‌کردند؛ یعنی با آموزهٔ مربوط به خدا شروع می‌کردند و با آموزهٔ آخرالزمان نیز کار را به پایان می‌بردند. سازماندهی نظام‌مند الاهیات را به این شیوهٔ کلاسیک، در چندین اثر مهم شاهدیم. نخستین اثر الاهیاتی مهم مربوط به الاهیات غرب، چهار کتابِ جملات نوشتهٔ پتروس لومباردوس است که در قرن دوازدهم، احتمالاً در سالهای ۱۱۵۵ تا ۱۱۵۸، در دانشگاه پاریس تألیف شد. این کتاب اساساً مجموعه‌ای است از نقل‌قول‌ها (یا جملاتی) از نوشته‌های آبای کلیسا ــ مخصوصاً آوگوستینوس ــ که بر حسب موضوع طبقه‌بندی شده است. این کتاب مشتمل بر چهار جلد است. جلد نخست به تثلیث می‌پردازد؛ جلد دوم به خلقت و گناه؛ جلد سوم به تجسم و زندگی مسیحی؛ و بالأخره، جلد چهارم به آیینهای مقدس کلیسایی و امور مربوط به آخرالزمان. اندکی بعد، نوشتن شرح و تفسیر پیرامون این «جملات» در محافل الاهیاتی قرون وسطا به صورت سنتی رایج درآمد و کسانی چون توماس آکویناس، بوناونتوره، و دانز اسکوتس همگی پیرامون این نقل قول‌ها مطالبی نگاشتند. توماس آکویناس در کلیات الاهیاتی، که مربوط به یک قرن بعد از جملات است، کل الاهیات مسیحی را در سه بخش به بررسی گذاشت و، بدین‌منظور، از اصولی شبیه آنچه لومباردوس پیش‌تر به‌کار برده بود استفاده کرد، با این تفاوت که تأکید را بیشتر بر مسائل فلسفی نهاد (بویژه مسائلی که توسط ارسطو مطرح شده بود) و، به‌علاوه، بر این نکته تأکید کرد که باید دیدگاههای مختلف نویسندگان دوران آبا را کنار هم آورد و با هم سازش داد.

در دوران اصلاح دینی نیز در این زمینه شاهد ظهور دو نمونهٔ مختلف هستیم. در صف پیروان لوتر، فیلیپ ملانشتون در سال ۱۵۲۱ کتاب یادداشتهای الاهیاتی را انتشار داد. در این کتاب، جنبه‌های اصلی الاهیات مسیحی که بر حسب موضوع طبقه‌بندی شده بود مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت. کتاب مبادی دین مسیحی نوشتهٔ ژان کالون را معمولاً مهم‌ترین و پرنفوذترین اثر در زمینهٔ الاهیات پروتستان می‌دانند. ویرایش نخست این کتاب در سال ۱۵۳۶ انتشار یافت و ویرایش نهایی آن در سال ۱۵۵۹. این کتاب مشتمل بر چهار جلد است. جلد نخست به آموزهٔ مربوط به خدا می‌پردازد؛ جلد دوم به کار مسیح به عنوان میانجی بین خدا و انسان؛ جلد سوم نحوهٔ برخوردار شدن آدمیان از نجات را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ و بالأخره، موضوع جلد چهارم، حیات کلیساست. از دیگر آثار برجستهٔ عصر حاضر در زمینهٔ الاهیات نظام‌مند، کتاب اصول قطعی اعتقادات کلیسا اثر معروف کارل بارت است.

در عصر حاضر، مسائل مربوط به «روش» اهمیت بسیاری پیداکرده است. نتیجه آنکه، مسئلهٔ «پیشگفتار[11]» (نک: ص ۱۶۰) فوق‌العاده اهمیت یافته است. یکی از آثار امروزی در زمینهٔ الاهیات نظام‌مند که سخت از این‌گونه مسائل تأثیر پذیرفته است، ایمان مسیحی، نوشتهٔ شلایرماخر، است که ویرایش نخست آن در سالهای ۱۸۲۱-۱۸۲۲ انتشار یافت. مطالب این کتاب بر اساس این پیشفرض نظام‌بندی شده است که کار الاهیات بررسی و تجزیه و تحلیل تجربهٔ بشری است. به همین خاطر است که شلایرماخر آموزهٔ تثلیث را در پایان الاهیات نظام‌مند خود بررسی می‌کند؛ حال آنکه، آکویناس آن را در ابتدای نظام الاهیاتی خود آورده بود.

الاهیات تاریخی

الاهیات نیز تاریخچه‌ای دارد. این واقعیتی است که بویژه کسانی که طبع فلسفی‌تری دارند به‌سادگی آن را نادیده می‌انگارند. الاهیات مسیحی را می‌توان کوششی دانست در جهت پی بردن به منابع بنیادین ایمان در پرتو آنچه در هر عصر و دورانی، بهترین و بدیع‌ترین روش دانسته می‌شود. این بدان‌معناست که شرایط محلی تأثیری عمده بر شکل‌گیری دستورالعملهای الاهیاتی دارند. الاهیات مسیحی خود را الاهیاتی جهانشمول می‌داند، بدین‌معنا که هدفش پیاده کردن کار نجاتبخش خدا در تمام ادوار تاریخ است. منتها یکی از ویژگیهای مهم آن، فردیت و جزئیت آن است به عنوان تجربه‌ای از کار نجاتبخش خدا در فرهنگی خاص، و توسط نظریات و نیز

11. prolegomena

محدودیتهای کسانی شکل گرفته است که خود می‌کوشیدند در چارچوب فرهنگ و جامعه‌ای خاص مطابق انجیل زندگی کنند. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که جزئی بودن نحوهٔ تحقق جهانشمولیت مسیحیت نه ناقض آن، بلکه درواقع مکمل آن است.

الاهیات تاریخی شاخه‌ای از الاهیات است که می‌کوشد شرایطی تاریخی را که عقاید و نظریات الاهیاتی در چارچوب آن شکل گرفتند و به‌گونه‌ای خاص تدوین شدند مورد بررسی قرار دهد. هدف آن، بررسی رابطه بین شرایط محیط[12] و الاهیات است. برای مثال، نشان می‌دهد که تصادفی نیست که آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان، نخستین بار در اواخر دوران رنسانس اهمیت محوری پیداکرد. و باز، به عنوان مثال، نشان می‌دهد که چگونه مفهوم نجات در الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین با شرایط اجتماعی ـ اقتصادی آن منطقه پیوندی تنگاتنگ دارد. و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان تبلور گرایشهای فرهنگی غیردینی ــ نظیر لیبرالیسم یا محافظه‌کاری ــ را در الاهیات نیز شاهد بود.

ممکن است این گفته که مسیحیت اغلب بی‌آنکه خود بداند عقاید و ارزشهای متعلق به محیط فرهنگی خود را جذب می‌کند، بیش‌ازحد بدیهی به‌نظر آید. اما نکته‌ای است بی‌نهایت مهم، و بیانگر این واقعیت است که الاهیات مسیحی دارای عنصری مشروط نیز هست که در خود منابع بنیادین آن یافت نمی‌شود و معلول آنها نیست. به عبارت دیگر، برخی عقاید که همیشه عقایدی مسیحی تصور می‌شده است، ممکن است درواقع عقایدی باشد که از محیطی غیردینی به حیطهٔ مسیحیت راه یافته است. نمونه‌ای بارز در این زمینه، مفهوم احساس‌ناپذیری خدا است ــ یعنی این ایده که خدا نمی‌تواند رنج و زحمت ببیند. این ایده در محافل فلسفی یونان پیشینه‌ای دراز داشت. نخستین الاهی‌دانان مسیحی که سخت می‌کوشیدند در چنین محافلی مقبولیت یابند، این ایده را بی‌هیچ چون‌وچرا پذیرفتند. و، درنتیجه، این ایده عمیقاً در سنت الاهیاتی مسیحی ریشه دوانید.

مطالعه و بررسی تاریخ مسیحیت باعث می‌شود دیدگاههای ایستا و راکد راجع به الاهیات اصلاح شود، و به این نکات پی ببریم که:

۱. برخی آراء و عقاید تحت سلسله شرایطی کاملاً مشخص به‌وجود آمده و گاه اشتباهاتی نیز صورت گرفته است.

۲. تحولات الاهیاتی امری برگشت‌ناپذیر نیست، و اشتباهات گذشته را می‌توان اصلاح کرد.

12. context

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که مطالعهٔ الاهیات تاریخی کاری ویرانگر است، زیرا نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که الاهی‌دانان اغلب چه آسان محو «تصاویر خودساختهٔ هر دوران» (آلسدر مکینتایر) می‌شوند و این شیفتگی آنان را از مسیر اصلی منحرف می‌سازد. توجه داشته باشیم که این امر تنها مربوط به گذشته نیست! اغلب گرایشهای امروزی در الاهیات، صرفاً عکس‌العملی است انعکاسی در قبال پاره‌ای تحولات فرهنگی گذرا و کوتاه‌مدت. با مطالعهٔ تاریخ، هم از اشتباهات گذشته آگاه می‌شویم و هم از این واقعیت هشداردهنده که این اشتباهات چه آسان تکرار می‌شوند. به قول وودی الن، «تاریخ خود را تکرار می‌کند. چاره‌ای هم جز این ندارد. چون هیچ‌کس بار اول به آن گوش نمی‌دهد.»

به همین خاطر، در کتاب حاضر کوشیده‌ایم تا آنجا که امکان دارد به تشریح پیشینهٔ تاریخی مباحث امروزی بپردازیم. زیرا مسائل الاهیاتی اغلب چنان بررسی می‌شود که گویی این‌گونه مباحثات همین دیروز آغاز شده است. برای بحثی آگاهانه در این زمینه، ضروری است به این نکته پی ببریم که چه شد به اینجایی که اکنون هستیم رسیدیم.

الاهیات شبانی

در این موضوع تردید نیست که موقعیت کنونی مسیحیت به عنوان مذهبی جهانی صرفاً به علت وجود دانشکده‌های الاهیات یا بخشهای دینی دانشگاهها نیست. مسیحیت بُعد کاملاً شبانی هم دارد که معمولاً در بحثهای الاهیاتی آکادمیک چندان توجهی به آن نمی‌شود. درواقع بسیاری از صاحب‌نظران ابراز عقیده کرده‌اند که الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین کوششی است ــ هرچند قدری افراطی ــ در جهت اصلاح تأکید بیش از حد الاهیات غرب بر مسائل آکادمیک، و تعدیل این روند در جهت بها دادن به دلالتهای اجتماعی الاهیات. الاهیات در اینجا الگویی برای ایجاد تحول در جامعه دانسته می‌شود، نه صرفاً ابزاری جهت پرداختن به تأملات نظری.

بااینهمه، باید توجه داشت که جنبهٔ آکادمیک یافتن الاهیات، پدیده‌ای نسبتاً تازه است. پیرایشگری نمونهٔ بسیار خوبی است از نهضتی که راست‌دینی الاهیاتی را دوشادوش جنبهٔ شبانی الاهیات مهم می‌دانست و معتقد بود این دو لازم و ملزوم و مکمل همدیگرند. نوشته‌های کسانی چون ریچارد بکستر و جانثن ادواردز جملگی بیانگر این نکته است که الاهیات تبلور حقیقی خود را در توجهات شبانی و رسیدگی به وضع روحانی مردم می‌یابد. توجه نسبت به این موضوع که تبلور حقیقی الاهیات همانا مراقبتهای شبانی است، در سالهای اخیر باعث شده است که الاهیات شبانی دوباره مورد توجه قرار گیرد و نسبت به آن ابراز علاقه

شود. این تحول را در کتاب حاضر نیز منعکس کرده‌ایم، زیرا بر این باوریم که اکثر خوانندگان کتاب ــ همچون نویسندهٔ آن ــ مصمم‌اند منابع انتقادی الاهیات مسیحی را به‌طور تمام و کمال در خدمت مسائل شبانی به‌کار گیرند.

الاهیات فلسفی

الاهیات نیز در نوع خود رشته‌ای عقلانی است و درصدد پاسخگویی به بسیاری از مسائلی که ذهن آدمی را از بدو تاریخ به‌خود مشغول داشته و می‌دارد. آیا خدایی هست؟ این خدا چگونه موجودی است؟ ما آدمیان برای چه در این دنیا هستیم؟ سؤالاتی از این قبیل هم در چارچوب مسیحیت مطرح می‌شود، هم خارج از آن. بنابراین، باید دید بین نظریات این دو چه ارتباطی موجود است. مباحثاتی که در محافل مسیحی پیرامون ماهیت خدا مطرح می‌شود چه ارتباطی با مباحث مشابه در سنت فلسفی غرب دارد؟ آیا می‌توان بین این دو وجوه اشتراکی یافت؟ می‌توان گفت که موضوع الاهیات فلسفی «یافتن نقاط مشترک» بین ایمان مسیحی و سایر حیطه‌های فکری است. «پنج طریق» یا براهین پنج‌گانهٔ توماس آکویناس را (که پنج برهان در اثبات وجود خداست) می‌توان بهترین نمونهٔ الاهیات فلسفی دانست. آکویناس در این اثر، از طریق استدلالات یا ملاحظات غیردینی، به نتایج دینی می‌رسد.

در خلال کتاب حاضر، برخی از مقولاتی را که در آن ملاحظات فلسفی تأثیر شگرفی بر الاهیات داشته‌اند مورد بررسی قرار خواهیم داد. به عنوان نمونه‌هایی در این زمینه می‌توان به نظریه‌پردازیهای آبای کلیسا راجع به ماهیت خدا اشاره کرد که آشکارا تحت‌تأثیر فلسفهٔ یونان باستان قرار داشت. براهینی که توماس آکویناس در اثبات وجود خدا اقامه کرد، از فیزیک ارسطویی تأثیر پذیرفته بود؛ در قرن نوزدهم نویسندگانی چون دی. اف. اشتراوس[۱۳] در تدوین نظامهای مسیح‌شناختی خود مستقیماً از نظریات هگل در مورد فرایند تاریخی الهام گرفته بودند؛ و رودولف بولتمان نیز در نظام مسیح‌شناختی خود به فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم نظر داشت. در هر یک از این موارد می‌بینیم که نظامی فلسفی به عنوان یک منبع یا شریک گفت‌وگو در تحولات الاهیاتی عمل می‌کند. بسیاری از الاهی‌دانان مبنای کار خود را بر این پیشفرض قرار داده‌اند که نظامهای فلسفی شالوده‌ای مستحکم و ایمن‌اند که الاهیات را می‌توان بر آن بنا کرد.

با این حال، نباید از یاد برد که در الاهیات مسیحی گرایشی نیز وجود دارد که سخت با

---

13. D. F. Strauss

دخالت فلسفه‌های غیردینی در امور الاهیات مخالف است. ترتولیانوس در قرن دوم در این مورد چنین گفت: «آتن را با اورشلیم چه کار؟ یا آکادمی را با کلیسا؟» همین نگرش انتقادی را در سالهای اخیر می‌توان در نوشته‌های کارل بارت شاهد بود (نک: صص ۱۱۵-۱۱۶) که اعلام داشت چنین استفاده‌ای از فلسفه، درنهایت باعث می‌شود مکاشفهٔ خدا در مورد خود تماماً به یک نظام فلسفی خاص متکی باشد و، بنابراین، آزادی خدا را مخدوش می‌سازد.

مسئلهٔ پیشگفتار

هر کسی که به سراغ مطالعهٔ موضوعی ناآشنا رود، در آغاز با این مشکل مواجه است که: «از کجا باید شروع کرد؟» ظاهراً موضوعاتی چون فلسفه، علوم طبیعی، و الاهیات را می‌شود به انواع و اقسام مختلف بررسی کرد به حدی که بروز سردرگمی در این خصوص امری اجتناب‌ناپذیر است. در الاهیات، این مسئله که مطالعهٔ الاهیات را از کجا باید آغاز کرد به «مسئلهٔ پیشگفتار» معروف شده است. اصطلاح یونانی *prolegomena* را می‌توان به پیشگفتار ترجمه کرد ــ مطالبی که لازم است پیش از آغاز بررسی و مطالعهٔ خود الاهیات گفته شود.

این موضوع که بررسی الاهیات را از کجا باید آغاز کرد، نه فقط برای الاهیات، بلکه برای خیلی دیگر از حیطه‌های مربوط به الاهیات نیز حائز اهمیت است. نمونهٔ خوبی در این مورد، مبحث دفاعیات است که می‌کوشد ایمان مسیحی را برای کسانی که اعتقادی بدان ندارند قابل‌قبول کند. برای مثال، علمای اهل جدل در قرن دوم (نویسندگانی چون یوستینوس شهید که سخت می‌کوشیدند مخالفان تحصیل‌کردهٔ خود را به پذیرش مسیحیت متقاعد سازند) به هر زحمتی بود، به جست‌وجوی اعتقادات و تجربیاتی برآمدند که بین مسیحیان و بت‌پرستان مشترک بود، به این باور که اگر کار خود را با این مشترکات شروع کنند، خواهند توانست نشان دهند که مسیحیت مکمل این تجربیات و عقاید مشترک است.

مسئلهٔ پیشگفتار از عصر روشنگری به این سو اهمیتی ویژه یافته است. پیش از آنکه الاهیات بتواند به بررسی محتوای ایمان مسیحی بپردازد، باید نشان داده شود که اصلاً چگونه کسی می‌تواند چیزی راجع به خدا بداند. این موضوع که **چگونه** می‌توان در مورد خدا چیزی دانست، لااقل به اندازهٔ این موضوع که در مورد خدا چه می‌دانیم مهم است. گسترش روزافزون گرایشهای غیردینی در اروپا و امریکای شمالی به‌معنای آن بود که الاهی‌دانان دیگر نمی‌توانستند این امر را بدیهی فرض کنند که مخاطبانشان نسبت به ایمان مسیحی احساس همدردی دارند. درنتیجه،

بسیاری از الاهی‌دانان دریافتند که فوق‌العاده مهم است که نخست نقاط مشترکی پیدا شود که بتوان بر اساس آن حقایق ایمانی را برای کسانی که خارج از جرگهٔ آن قرار دارند تبیین کرد.

از بین این‌گونه نگرشها ــ که می‌کوشند الاهیات مسیحی را بر تجربهٔ وجود بشری مبتنی سازند ــ مهم‌ترینشان به قرار زیر است:

اف. دی. ای. شلایرماخر چنین استدلال کرد که یکی از ویژگیهای مشترک تجربهٔ انسانی «احساس وابستگی مطلق» است. الاهیات مسیحی این حس ذاتی انسان را به صورت «احساس وابستگی به خدا» تعبیر و تبیین می‌کند، و آن را به آموزه‌های مسیحی گناه و نجات مرتبط می‌سازد.

پاول تیلیش، که معتقد بود ابنای بشر در مورد موجودیتشان یک سلسله «سؤالات غایی» در ذهن دارند، بر این اساس موضوع «روش ارتباط» را مطرح کرد (نک: صص ۱۱۰-۱۱۱). «الاهیات نظام‌مند با استفاده از روش ارتباط، بدین صورت عمل می‌کند: نخست به بررسی و تجزیه و تحلیل وضعیت بشر می‌پردازد که سؤالات هستی‌شناسانه بشر از متن آن برخاسته است. آنگاه نشان می‌دهد که نمادها یا سمبول‌های به‌کاررفته در پیام مسیحیت، پاسخی است به این سؤالات.»

کارل رانر توجه مخاطبان خود را معطوف اهمیت نیاز اساسی بشر می‌سازد به اینکه محدودیتهای ناشی از طبع بشری خود را درنوردد و ورای این محدودیتها گام بردارد. انسان از این آگاهی برخوردار است که برای چیزی بیش از صرف آنچه در حال حاضر هست آفریده شده است، یا می‌تواند بسیار بهتر و برتر از چیزی باشد که با تکیه بر تواناییهای خود قادر به دست یافتن بدان است. مکاشفهٔ مسیحی این «چیز بیشتر» را که تجربهٔ انسان در طلب آن است، فراهم می‌کند.

با این حال، این‌گونه نگرشها (بویژه آنها که از سوی شلایرماخر و نخستین پیروان پس از او مطرح شد)، واکنشهایی تند را برانگیخته است، که مهم‌ترینشان از سوی مکتب راست‌دینی جدید عنوان شده است (نک: صص ۱۱۵-۱۱۷). راست‌دینی جدید نسبت به آنچه آن را تقلیل دادن الاهیات به نیازهای انسان، یا محبوس کردن الاهیات در چارچوب نوعی فلسفهٔ وجودی بشر می‌دید، زبان به اعتراض گشود.

بارت اعلام داشت که الاهیات مسیحی به‌هیچ‌وجه متکی به فلسفهٔ بشری نیست، بلکه مستقل و خودبسنده است. خدا کاملاً قادر است خود را بدون کمک انسان مکشوف کند. واژهٔ پیشگفتار را باید نه به «مطالبی که باید گفته شود تا بررسی الاهیات ممکن گردد»، بلکه به «مطالبی که در بررسی الاهیات باید نخست گفته شود» ــ یعنی مثلاً آموزهٔ کلام خدا ــ تعبیر کرد.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که در الاهیات مسیحی در این خصوص چندان توافق‌نظر وجود ندارد. این وسوسه همیشه وجود داشته است که تصور کنند فلسفه ــ بویژه فلسفهٔ کانت، هگل، و

وایتهد[14] ـ مبدأ و مبنای مطمئنی برای الاهیات است. این طبعاً بدان‌معناست که اعتبار چنین نظامهای الاهیاتی نیز در گرو اقبال فلاسفه‌ای است که مبنای الاهیات قرار گرفته‌اند.

در الاهیات مدرن مسائل مربوط به روش اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا کرده‌اند. از جمله علل این امر، ظهور تفکر روشنگری بود که ایجاب می‌کرد شناخت بر مبانی موثق و قابل‌اعتماد استوار باشد. با این حال، همان‌طور که جفری استاوت[15] از دانشگاه پرینستن گفته است: «پرداختن به روش مانند سینه صاف کردن است. اگر خیلی ادامه پیدا کند، شنوندگان کلافه می‌شوند.» به همین جهت، رفته‌رفته این اشتغال ذهنی امروزی نسبت به روش آماج انتقادات گوناگون واقع شده است، بویژه از سوی پست‌لیبرالیسم (نک: صص ۱۳۱-۱۳۳). نویسندگانی چون هانس فرای، جورج لیندبک، و رونالد تیمان[16] اعلام داشته‌اند که ایمان مسیحی مثل یک زبان است: یا آن را صحبت می‌کنید، یا نمی‌کنید. مسیحیت صرفاً مذهبی در بین مذاهب کثیر دیگر تلقی می‌شود و، بنابراین، لزومی ندارد در اثبات آن به معیارها یا براهینی جهانشمول متوسل شویم. این نگرش در نظر مخالفان آن نوعی ایمانگرایی است ــ یعنی نظامی که تنها وسیلهٔ توجیهی آن، معیارها و ملاکهای درونی خود نظام است و لزومی ندارد کس دیگری در این معیارها سهیم باشد یا آنها را قبول داشته باشد.

ماهیت ایمان

واژهٔ ایمان از عصر روشنگری به این سو کمابیش به معنای «مرتبه‌ای نازل‌تر از شناخت» به‌کار می‌رفته است. آن را «شناختی ناقص و نسبی» می‌دانسته‌اند که با نوعی عدم‌یقین همراه است یا مدرک و دلیل کافی در اثبات آن نیست یا، اگر هم باشد، به اندازهٔ کافی متقاعدکننده نیست. از نظر کانت، ایمان (*Glaube*) همانا اعتقادی است که از لحاظ ذهنی[17] کافی و مقبول است، اما از لحاظ عینی[18] پذیرفتنی و قابل‌اثبات نیست. بدین‌ترتیب، ایمان عبارت دانسته می‌شود از تعهدی عمیق نسبت به باوری که نمی‌توان آن را به‌طور صددرصد با استناد به شواهد و مدارک موجود اثبات و توجیه کرد.

چنین نگرشی راجع به ایمان، گرچه ممکن است برای خیلی از مقاصد مفید باشد، اما چندان به کار الاهیات مسیحی نمی‌آید. ایمان ــ آن‌گونه که مورد نظر سنت مسیحی است ــ هم دارای

---

14. Whitehead 15. Jeffrey Stout 16. Ronald Thiemann 17. subjective
18. objective

ابعاد شناخت‌شناسی است، هم دارای ابعاد نجات‌شناختی. به سخن بهتر، هم به این موضوع می‌پردازد که امور مختلف (بویژه امور مربوط به خدا) را چگونه می‌توان شناخت، و هم به این موضوع که چگونه می‌توان به نجات دست یافت. برای مثال، آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان را، که لوتر مطرح کرد، اگر منظورمان از ایمان صرفاً «اعتقادی فراتر از شواهد و مدارک موجود» باشد، ممکن نیست بتوان درک کرد.

برای درک بهتر این موضوع، جا دارد این دو جنبه از ایمان را بیشتر بررسی کنیم. جنبهٔ شناخت‌شناسی ایمان را به بهترین وجه در پرتو آثار توماس آکویناس می‌توان بررسی کرد و جنبهٔ نجات‌شناختی را در پرتو آثار اولیهٔ لوتر.

ایمان و شناخت

آکویناس دیدگاهی شدیداً عقل‌محور نسبت به ایمان دارد و آن را چیزی بین scientia (شناخت) و opinion (نظر) می‌داند. scientia را «چیزی که حقیقت بدیهی» است، یا «چیزی که بتوان ثابت کرد از چیزی که حقیقت بدیهی است مشتق شده است» تعبیر می‌کند. در مورد شناخت یا scientia حقیقت به‌گونه‌ای است که عقل و خرد آدمی خودبه خود آن را می‌پذیرد: یا از آن رو که درستی آن امری بدیهی است، یا از آن سبب که چنان دلایل محکم و قانع‌کننده‌ای در تأیید آن وجود دارد که هیچ عقل سلیمی نمی‌تواند آن را رد کند. اما در مورد ایمان، شواهد و مدارک آن‌قدر کافی نیست که عقل و خرد آدمی را به پذیرفتن آن متقاعد سازد.

ایمان، بیانات ایمان مسیحی را که برای مثال در اعتقادنامه‌ها آمده است به عنوان آنچه حقیقی است می‌پذیرد. موضوع ایمان، گزاره‌هایی است راجع به خدا، یا راجع به ایمان مسیحی به‌طور کلی. ایمان داشتن یعنی اینکه بپذیریم این بیانات ایمانی حقیقت دارند، ولو آنکه حقیقی بودنشان را نتوان بر اساس شواهد و مدارک موجود ثابت کرد به طوری که جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نماند.

آکویناس بر منطقی بودن ایمان مسیحی اصرار می‌ورزد. به دیگر بیان، تأکید دارد که می‌توان ثابت کرد محتوای ایمان مسیحی کاملاً با عقل و منطق انسان سازگار است و هیچ منافاتی با آن ندارد. براهینی که در اثبات وجود خدا اقامه می‌کند (و به «پنج طریق» معروف است) اساساً کوششی است برای آنکه نشان دهد اعتقاد مسیحیان به خدا کاملاً با تأملات عقلانی دربارهٔ تجربهٔ بشر مطابقت دارد. با این حال، آکویناس می‌خواهد بر این نکته نیز تأکیدگذارد که ایمان مسیحی و الاهیات، هر دو، درنهایت در پاسخ به چیزی به‌وجود آمده‌اند که ورای عقل و فهم انسانی است

ـــ یعنی مکاشفهٔ الاهی. بعداً این موضوع را به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۲۳۱-۲۳۳).

بدین‌ترتیب، ظاهراً این تصور عمومی در مورد ایمان به عنوان مرتبه‌ای نازل‌تر از شناخت، ریشه در نوشته‌های آکویناس دارد. چنین برداشتی بر فلسفهٔ دین و نیز بر تصورات رایجی که نزد عوام درخصوص ماهیت ایمان مسیحی وجود دارد، تأثیری شگرف داشته است. برای مثال، مردم معمولاً از جملهٔ اول اعتقادنامهٔ کلیسا، یعنی «من ایمان دارم به خدا»، این‌گونه می‌فهمند که «من ایمان دارم که خدایی هست.» اما با ظهور نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم، کوششی همه‌جانبه صورت گرفت تا دیدگاههای کتاب مقدسی راجع به ماهیت ایمان ـــ که در نتیجهٔ وسواس مدرسیون برای داشتن شناختی صحیح از خدا، کمرنگ و مخدوش شده بود ـــ از نو شناخته و کشف شود. بدین‌منظور، می‌پردازیم به تأکید مارتین لوتر بر جنبه‌های نجات‌شناختی ایمان.

ایمان و نجات

ارزنده‌ترین کاری را که در زمینهٔ درک اصیل انجیلی از ایمان صورت گرفته است، بی‌تردید مدیون مارتین لوتر هستیم. لوتر در آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان، ایمان را ـــ البته درک درست از آن را ـــ محور اصلی دیدگاه روحانی و الاهیاتی خود قرار می‌دهد. می‌گوید «سقوط» (پیدایش ۱-۳) در وهلهٔ نخست سقوط از ایمان است. ایمان یعنی با خدا در رابطهٔ صحیح به‌سر بردن (پیدایش ۱۵: ۶). ایمان داشتن بدین‌معناست که آن‌طور که خدا می‌خواهد زندگی کنیم.

ایمان از نظر لوتر دارای سه ویژگی اصلی است:

۱. ایمان نه امری منحصراً تاریخی، بلکه امری است شخصی.

۲. ایمان یعنی اعتماد به وعده‌های خدا.

۳. ایمان، فرد ایماندار را با مسیح یک می‌سازد.

در اینجا هر یک از این نکات را جداگانه بررسی می‌کنیم:

۱. ایمان صرفاً شناخت تاریخی نیست. از نظر لوتر، ایمانی که صرفاً در اعتقاد به سندیت تاریخی اناجیل خلاصه شود، ایمان نجاتبخش نیست. گنهکاران نیز به‌خوبی می‌توانند به تمام جزئیات تاریخی که در اناجیل آمده اعتقاد داشته باشند؛ اما این واقعیات به‌خودی‌خود نمی‌تواند برای داشتن یک ایمان مسیحی واقعی کافی باشد. ایمان نجاتبخش بدان‌معناست که ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشیم به اینکه مسیح برای شخص ما متولد شد، و کار نجات را برای ما به‌انجام رسانیده است.

۲. ایمان متضمن «اعتماد» یا توکل[۱۹] است. مفهوم اعتماد در درکی که نهضت اصلاح دینی از ایمان دارد، دارای جایگاهی بسیار مهم است. تشبیهی که لوتر در این باره از دریانوردی می‌آورد به‌خوبی مؤید این امر است. «همه‌چیز به ایمان بستگی دارد. کسی که ایمان ندارد مانند شخصی است که می‌خواهد از دریا عبور کند، اما چنان می‌ترسد که حتی نمی‌تواند به کشتی اعتماد کند. به همین جهت همان‌جا که هست می‌ماند، و هرگز نجات نمی‌یابد زیرا حاضر نیست سوار کشتی شود و از دریا عبور کند.» ایمان فقط این نیست که به درستی چیزی اعتقاد داشته باشیم، بلکه این است که حاضر باشیم بر اساس آن ایمان عمل کنیم و بدان اعتماد کنیم. به تشبیه لوتر که برگردیم، ایمان تنها این نیست که ایمان داشته باشیم کشتی وجود دارد، بلکه عبارت است از این که وارد کشتی شویم و خود را با اعتماد کامل بدان بسپاریم.

اما حال ببینیم از ما خواسته می‌شود به چه‌چیزی اعتماد کنیم؟ آیا صرفاً باید به خود ایمان ایمان داشته باشیم؟ شاید درست‌تر این باشد که سؤالمان را این‌طور مطرح کنیم: باید به چه کسی اعتماد کنیم؟ لوتر به این سؤال صریحاً پاسخ می‌دهد که ایمان یعنی اعتمادکردن به وعده‌های خدا، و نیز اعتماد داشتن به صداقت و وفاداری خدایی که آن وعده‌ها را به ما داده است. ایمان باید چنان قوی باشد که با قدرت کسی که به او ایمان داریم و توکل بسته‌ایم برابری کند. اثربخشی ایمان به شدت ایمان خود ما بستگی ندارد، بلکه به سبب اعتبار و قابل‌اعتماد بودن کسی است که به او ایمان داریم. محتوای ایمان لااقل به اندازهٔ شدت و میزان آن ــ و احتمالاً بسیار بیشتر از آن ــ مهم است. چه فایده دارد با شور و حرارت به کسی اعتماد کنیم که شایستهٔ اعتماد ما نیست. حتی داشتن اندکی ایمان به کسی که شایستهٔ چنین اعتمادی هست، بسی بر ایمان پر شور و حرارت حالت اول ارجحیت دارد. با این حال، ایمان و اعتماد از نظر لوتر رویه‌ای موقتی نیست، بلکه نگرشی است که، به موجب آن، فرد ایماندار در زندگی مدام اعتماد خود را حفظ می‌کند و پیوسته به قابل‌اعتماد بودن وعده‌های خدا اعتقاد راسخ دارد.

۳. ایمان، فرد ایماندار را با مسیح یک می‌سازد. لوتر این مطلب را به‌وضوح در اثرش با عنوان آزادی فرد مسیحی (۱۵۲۰) بیان می‌دارد:

> ایمان صرفاً بدان‌معنا نیست که روح آدمی دریابد که کلام الاهی پر از فیض، آزادی، و تقدس است، بلکه باعث می‌شود روح آدمی با مسیح یک گردد ــ درست همان‌طور که عروس با داماد یک می‌شود. در نتیجهٔ این ازدواج،

---

19. fiducia

همان‌طور که پولس رسول می‌گوید (افسسیان ۵:۳۱ و ۳۲)، مسیح و روح آدمی به صورت یک بدن درمی‌آیند، و هر چه دارند ــ خوب یا بد ــ با هم در آن سهیم می‌شوند. یعنی آنچه متعلق به مسیح است، به روح فرد ایماندار نیز تعلق می‌گیرد؛ و آنچه از آن روح فرد ایماندار است، متعلق به مسیح نیز می‌شود. از آنجا که تمام نیکویی و تقدس از آنِ مسیح است، این صفات از این پس از آنِ روح فرد آدمی نیز هست؛ و از آنجا که روح آدمی مملو از بدی و گناه و شرارت است، این پلیدیها اکنون به مسیح تعلق می‌گیرد.

بدین‌ترتیب می‌بینیم که ایمان صرفاً پذیرش یک سلسله آموزه‌های انتزاعی نیست، بلکه «حلقهٔ ازدواجی» است که به تعهد دوجانبه و یگانگی و پیوند بین مسیح و فرد ایماندار اشاره دارد. پاسخ تمامیت وجود فرد ایماندار است خطاب به خدا، که به‌نوبهٔ‌خود به حضور واقعی و شخصی مسیح در فرد ایماندار می‌انجامد. ایمان باعث می‌شود فرد ایماندار، هم از مسیح برخوردار شود، هم از عطایای او نظیر آمرزش، پارساشمردگی، و امید.

مقایسهٔ آکویناس و لوتر

بدین‌ترتیب، بر اساس این بحث کوتاه، می‌بینیم که آکویناس و لوتر از ایمان درکی کاملاً متفاوت دارند. تفاوتهای عمدهٔ این دو را می‌توان این‌طور خلاصه کرد:

۱. نگرش آکویناس به مسئلهٔ ایمان بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد؛ حال آنکه، دیدگاه لوتر آشکارا دینی است.

۲. ایمان از نظر آکویناس سلسله گزاره‌هایی است راجع به خدا؛ حال آنکه، از نظر لوتر، ایمان مربوط است به وعده‌های خدا.

۳. آکویناس ایمان را به شواهد و مدارک موجود ربط می‌دهد؛ حال آنکه، لوتر به قابل‌اعتماد بودن شخص خود خدا.

۴. ایمان از نگاه آکویناس مفهومی خداشناختی است، یعنی به خود خدا مربوط می‌شود، ولی، از نگاه لوتر، مفهومی مسیح‌شناختی است، به دو دلیل: نخست آنکه، هدف از آن متحد ساختن فرد ایماندار با مسیح است، و دوم اینکه، مسیح تجلی تاریخی یا اثبات تاریخی وفاداری خداست نسبت به وعده‌های الاهی.

آیا می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؟

رابطهٔ بین ایمان و عقل را اغلب به این صورت بررسی می‌کنند که آیا وجود خدا را می‌توان ثابت کرد، و آیا دلیل و برهانی که در اثبات وجود خدا آورده می‌شود قادر است فرد بی‌ایمانی را به وجود خدا متقاعد سازد؟ اگرچه برخی نویسندگان به پرسش فوق پاسخ مثبت داده‌اند، اکثر الاهی‌دانان مسیحی بر این باورند که عقل به‌خودی‌خود قادر نیست کسی را وادارد به خدا ایمان آورد، اما ایمانداران می‌توانند، در توجیه ایمانشان به خدا، دلایل منطقی و عقلانی بیاورند.

سهم توماس آکویناس در بحث مذکور دارای اهمیتی بسزاست. اگرچه برخی فلاسفه معتقدند که یگانه هدف آکویناس اثبات وجود خدا بود، کاملاً روشن است که این نظر درست نیست. من اکنون نسخه‌ای از یکی از ویرایشهای معتبر کلیات الاهیاتی آکویناس را (نک: ص ۴۸) مقابل خود دارم، که بیش از چهار هزار صفحه است. بحث او در این مورد که «آیا خدا وجود دارد» تنها دو صفحه را به‌خود اختصاص داده، و عبارت «دلایل وجود خدا» در هیچ جای بحث خود آکویناس در این زمینه یافت نمی‌شود. نویسندگان بعدی چنین چیزی را بر عقاید آکویناس تحمیل کرده‌اند. و کاملاً روشن است که آکویناس به سبب هیچ‌یک از آن دلایل و ملاحظاتی که چنان به‌اختصار به آنها اشاره می‌کند، به خدا ایمان ندارد. مهم‌ترین دلیلش برای ایمان داشتن به وجود خدا، مکاشفهٔ الاهی خود خداست در مورد خود. آکویناس انتظار دارد که خوانندگانش نیز مانند او در این ایمان به خدا سهیم باشند، نه اینکه بخواهد چنین چیزی را نخست برایشان ثابت کند. لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی، در اثر خود به نام فرهنگ و ارزش، به‌روشنی به این نکته اشاره کرده است:

> دلیل وجود خدا درواقع باید چیزی باشد که فرد از طریق آن بتواند وجود خدا را برای خودش ثابت کند. اما، به‌گمانم، ایماندارانی که چنین دلایلی اقامه کرده‌اند قصدشان این بوده که به «ایمان» خود پایه و اساسی عقلانی ببخشند و آن را بر این اساس تجزیه و تحلیل کنند، هرچند خود هیچ‌گاه به سبب شنیدن این‌گونه دلایل به خدا ایمان نمی‌آوردند.

این‌گونه مسائل به بهترین وجه در آثار انسلم آو کنتربری و توماس آکویناس بررسی شده است و تمام بحثهایی هم که امروز در این زمینه می‌شود همگی ملهم از نظریات این دو است. انسلم در اثبات وجود خدا برهانی را ارائه داد که به «برهان هستی‌شناختی» معروف است. آکویناس نیز

«پنج طریق» یا براهین پنج‌گانه را در اثبات وجود خدا اقامه‌کرد و کوشید از طریق معلول ـــ یعنی آثار طبیعت ـــ به وجود علت، یعنی خدای خالق، پی بَرَد. در اینجا این دو برهان را جداگانه بررسی خواهیم‌کرد:

برهان هستی‌شناختی

برهان هستی‌شناختی نخستین بار در یکی از آثار انسلم به نام پروسلوگیون (که آن را حوالی سال ۱۰۷۹ نگاشت) مطرح شد. (هستی‌شناسی حیطه‌ای است در فلسفه که به مسئلهٔ وجود می‌پردازد). خود انسلم از این بحث به عنوان یک برهان هستی‌شناختی یاد نمی‌کند. افراد هم‌عصر او وقتی خواستند به دیدگاهش اشاره کنند، آن را برهان انسلم[20] لقب دادند. درواقع این برهان ـــ آن‌گونه که انسلم بیان‌کرده ـــ هیچ ماهیت هستی‌شناسانه‌ای ندارد. گذشته از این، انسلم هیچ‌گاه تأملات خود را به صورت «برهانی» در اثبات وجود خدا مطرح نکرد. پروسلوگیون اثری تأملی است، نه استدلالی منطقی. انسلم در این اثر به تأمل و تعمق در این باره می‌پردازد که مفهوم خدا چقدر برای او بدیهی شده است و این امر چه دلالتهایی می‌تواند داشته باشد.

انسلم کار خود را با ارائهٔ تعریفی بسیار مهم از خدا شروع می‌کند: خدا «وجودی است که از او بزرگتر نتوان متصور شد.» این تعریف، که (با توجه به درک مسیحی او از خدا) حقیقی بودن آن برای خود انسلم کاملاً بدیهی است، دلالتهای مهمی دربر دارد. خود انسلم آن را قدری گیج‌کننده بیان داشته است، و از این رو کمی نیاز به توضیح دارد:

> کاملاً ممکن است که راجع به چیزی فکر کرد که نبود آن را نتوان متصور شد. چنین چیزی لاجرم باید از چیزی که نبود آن را می‌توان متصور شد بزرگتر باشد. حال اگر بتوان نبود این چیز را (یعنی چیزی که بزرگتر از آن را نتوان متصور شد) متصور شد، در آن صورت آنچه بزرگتر از آن را نتوان متصور شد، دیگر آن چیزی نیست که بزرگتر از آن را نتوان متصور شد. که تناقض‌گویی است. بنابراین، درست است که چیزی وجود دارد که بزرگتر از آن را نمی‌توان متصور شد، و نمی‌توان نبود یا عدم چنین چیزی را متصور شد. و این چیز همانا خود تو هستی، ای خداوند خدای من! از این رو تو به‌راستی وجود داری، ای خداوند خدای من، و الحق نمی‌توان نبود یا عدم تو را متصور شد. زیرا اگر ذهن آدمی را

---

20. ratio Anselmi

یارای آن بود که چیزی بزرگتر از تو را به تصور درآورد، مخلوق برتر از خالق خود قرار می‌گرفت و به داوری تو می‌نشست، که قطعاً تصوری پوچ و محال است.

دنبال کردن این استدلال چندان آسان نیست و، بنابراین، بهتر است آن را قدری ساده‌تر بیان کنیم تا ببینیم منظور انسلم چیست.

انسلم خدا را این‌گونه تعریف می‌کند: «چیزی که از آن بزرگتر نتوان متصور شد.» و اما ایدهٔ چنین وجودی یک چیز است و واقعیت وجود آن چیزی دیگر. اندیشیدن به یک اسکناس صد دلاری کاملاً با در جیب داشتن آن فرق می‌کند ــو لذتش هم بسیار کمتر است. انسلم درواقع می‌خواهد بگوید که ایدهٔ یک چیز، نازل‌تر از واقعیت آن است. بنابراین، ایدهٔ خدا به عنوان «آنچه بزرگتر از آن نتوان متصور شد» متضمن تناقض است، زیرا واقعیت خدا برتر و بزرگتر از این ایده است. به عبارت دیگر، اگر این تعریف از خدا درست است و در ذهن آدمی وجـود دارد، پس واقعیت آن نیز باید وجود داشته باشد.

این «برهان» (هرچند باید تأکید داشت که خود انسلم هیچگاه آن را یک برهان ندانسته است) از لحاظ منطقی دارای ضعفی آشکار است. یکی از منتقدان انسلم به نام گونیلو[21] در اثری که به پاسخی از طرف احمق شهرت یافت (این عنوان اشاره‌ای است به مزمور ۱:۱۴ که انسلم بدان استناد کرده بود: «احمق در دل خود می‌گوید که خدایی نیست.»)، در مقام پاسخگویی به انسلم برآمد و به‌وضوح بر این ضعف‌نظر او انگشت گذاشت. او می‌گوید جزیره‌ای را فرض کـنید چنان زیبا که جزیره‌ای زیباتر و کامل‌تر از آن را نتوان تصور کرد. گونیلو می‌گوید که، مطابق برهان انسلم، چنین جزیره‌ای حتماً باید وجود خارجی داشته باشد، چون واقعیت آن ضرورتاً از ایدهٔ چنین جزیره‌ای کامل‌تر خواهد بود. نیز، به همین ترتیب، می‌توانیم بگوییم که از نظر انسلم، ایدهٔ آن اسکناس صد دلاری که سخنش رفت تلویحاً به این مـعناست کـه مـا چـنین اسکناسی را به‌راستی در دست داریم.

با این حال، دیدگاه انسلم را به این راحتی‌ها هم نمی‌شود رد کرد. بخشی از برهان او بر این تعریف مهم در مورد خدا مبتنی است که «از آن بزرگتر نتوان متصور شد.» به عبارت دیگر، خدا به مقوله‌ای کاملاً متفاوت از جزایر یا اسکناسهای صد دلاری تعلق دارد. جزئی از ذات او این است که از هر چیز دیگر برتر باشد. به محض آنکه فرد ایماندار به‌معنای واژهٔ «خدا» پی ببرد، خدا واقعاً

---

21. Gaunilo

برای او واقعی می‌شود و وجود پیدا می‌کند. انسلم نیز در تأملاتش هدفی جز این ندارد: می‌خواهد در این باره تأمل کند که چگونه درک مسیحی از ذات خدا باعث تقویت ایمان به واقعی بودن خدا می‌شود. «برهان» انسلم خارج از این چارچوبِ ایمان، معنا و اعتبار چندانی ندارد، و خود انسلم نیز هیچ‌گاه نمی‌خواست چنین استفادهٔ فلسفی کلی از آن شود.

پنج طریق توماس آکویناس

آکویناس عقیده داشت که کاملاً بجاست که در اثبات وجود خدا به مؤلفه‌ها یا شاخصهایی اشاره کنیم که با توجه به تجربهٔ کلی بشر از دنیا استنتاج شده‌اند. حال ببینیم شاخصهایی که آکویناس در اثبات وجود خدا از آن کمک می‌گیرد، چه‌ها هستند. استدلال اصلی آکویناس این است که دنیا به‌سان آینه‌ای منعکس‌کنندهٔ خالق خود، یعنی خداست ــ ایده‌ای که آن را در آموزهٔ «قیاس وجودی[22]» (نک: صص ۱۷۳-۱۷۶) بیشتر بسط می‌دهد. درست همان‌طور که فردی هنرمند پای تابلو نقاشی خود را امضا می‌کند تا مشخص شود که آن تابلو کار او بوده، خدا نیز جهان خلقت را به «امضای» الاهی خود مهر زده است. از مشاهدهٔ آنچه در دنیا می‌بینیم ــ برای مثال، نظم و هماهنگی موجود در آن ــ به وجود آفریدگار آن، یعنی خدا، پی می‌بریم. خدا، هم علت اولیهٔ جهان خلقت است، هم طراح و ناظم آن. او، هم دنیا را به‌وجود آورد، هم مهر و تصویر الاهی خود را بر آن حکاکی کرد.

و اما برای یافتن نشانی از وجود خدا به کجای جهان خلقت باید نگریست؟ آکویناس می‌گوید نظم و هماهنگی موجود در جهان بهترین و متقاعدکننده‌ترین گواه بر وجود و حکمت خداست. این پیشفرض اصلی، پشتوانهٔ هر یک از طرق یا براهین پنجگانهٔ اوست ــ بویژه برهانی که اغلب از آن با عنوان «برهان نظم[23]» یا «برهان غایی[24]» یاد می‌شود. در اینجا هریک از این «طرق» یا براهین را جداگانه بررسی خواهیم کرد.

برهان نخست با این ملاحظه آغاز می‌شود که اشیاء جهان جملگی در حال حرکت و تغییرند. دنیا ساکن نیست، بلکه متحرک و پویاست. برای مثال، باران از آسمان نازل می‌شود، سنگ از فراز کوه فرو می‌غلتد، و زمین به دور خورشید می‌گردد (واقعیتی که از قضا بر آکویناس پوشیده بود). اما طبیعت چگونه به‌حرکت درآمد؟ چرا ساکن نیست؟

آکویناس چنین استدلال می‌کند که هر جنبده‌ای توسط چیزی دیگر به جنبش درمی‌آید. هر

---

22. analogy of being 23. argument from design 24. teleological argument

حرکتی را علتی است. اشیاء خود باعث حرکت خود نمی‌شوند، بلکه چیزی باید آنها را به حرکت درآورد. و اما در پس هر محرکی، محرکی دیگر نهفته است، و آن محرک نیز به‌نوبهٔ‌خود به محرکی دیگر نیاز دارد، و همین‌طور. بدین‌ترتیب، آکویناس چنین استدلال می‌کند که سلسله محرکهای بیشماری در پس این دنیا نهفته است. و نتیجه می‌گیرد که در آغازِ تمام این محرکها باید یک محرک اصلی وجود داشته باشد، مگر آنکه بگوییم این محرکها را هیچ پایانی نیست و همین‌طور تا ابد ادامه دارند. هر نوع جنبده‌ای، درنهایت، جنبش خود را از این علت اولیهٔ حرکت دارد. این علت اولیه، منشاء آن زنجیرهٔ عظیم علیتی است که در امور جهان شاهدیم. بدین‌ترتیب، آکویناس از روی این واقعیت که اشیاء جهان در حال حرکتند، به این نتیجه می‌رسد که این حرکت را علت اولیهٔ واحدی است ــ و می‌گوید این علت اولیه کسی نیست جز خدا.

برهان یا راه دوم اثبات وجود خدا، با ایدهٔ علیت آغاز می‌شود. به عبارت دیگر، آکویناس به وجود زنجیرهٔ علت و معلول در دنیا اشاره می‌کند. هر واقعه‌ای (معلولی) را می‌توان با استناد به تأثیر واقعه‌ای دیگر (علت) توضیح داد. ایدهٔ حرکت ــ که در بالا به‌اختصار آن را ملاحظه کردیم ــ نمونهٔ خوبی از این زنجیرهٔ علت و معلولی است. آکویناس با آوردن استدلالهایی شبیه آنچه در بالا بدان اشاره شد، چنین نتیجه می‌گیرد که تمام معلولها را درنهایت می‌توان به یک علت اولیهٔ واحد نسبت داد ــ که همانا خداست.

برهان سوم به وجود موجوداتِ ممکن‌الوجود[۲۵] می‌پردازد. به عبارت دیگر، دنیا حاوی موجوداتی است (نظیر انسانها) که بنا به ضرورت در دنیا وجود ندارند ــ یا، به دیگر سخن، وجودشان ضروری نیست. آکویناس این عده موجودات را در تقابل با موجود واجب‌الوجود[۲۶] قرار می‌دهد (وجودی که بودنش ضروری و واجب است). آکویناس خدا را واجب‌الوجود و ابنای بشر را ممکن‌الوجود می‌خواند. این واقعیت که ما در اینجا هستیم نیاز به توضیح دارد. چرا اینجا هستیم؟ چه شد که به‌وجود آمدیم؟

آکویناس می‌گوید یک موجود از این رو به‌وجود می‌آید که موجودی دیگر که پیشاپیش حضور داشته است آن را به‌وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، موجودیت ما معلول موجودی دیگر است. ما معلول یک سلسله علیت هستیم. و، از نظر آکویناس، اگر در این سلسله آن‌قدر به عقب برگردیم تا به ابتدای آن برسیم، متوجه می‌شویم که این علت وجودی اولیه تنها کسی می‌تواند باشد که واجب‌الوجود است ــ یعنی خدا.

---

25. contingent 26. necessary

برهان چهارم با ارزشهای انسانی نظیر حقیقت، نیکویی، و ارزشمندی شروع می‌شود. این ارزشها از کجا آمده‌اند؟ چه‌چیز آنها را به‌وجود آورده است؟ آکویناس می‌گوید باید چیزی وجود داشته باشد که فی‌نفسه حقیقی، نیکو، و ارزشمند بوده باشد، و این چیز است که عقایدی را که ما راجع به حقیقت، نیکویی، و ارزشمندی در ذهن داریم باعث شده است. و منشاء این عقاید از نظر آکویناس همانا خداست که علت اولیهٔ آنهاست.

و، بالأخره، پنجمین و آخرین برهان، برهان غایی یا برهان غایت‌شناسی است. آکویناس به این نکته اشاره می‌کند که دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم مملو از نشانه‌هایی است که آشکارا از وجود طرح و نقشه‌ای هوشمندانه حکایت دارد. چنین به‌نظر می‌رسد که اشیاء یا فرایندهای طبیعی با نقشه و هدف خاصی تعبیه شده‌اند، و ظاهراً هدفی در پس آنهاست. خلاصه آنکه، ظاهراً طرح خاصی در آنها به‌کار رفته است. اما اشیاء نمی‌توانند خودشان خودشان را طراحی کنند: بنابراین باید کسی یا چیزی آنها را طراحی کرده باشد. و آکویناس از اینجا چنین نتیجه می‌گیرد که منشاء این نظم و طرح طبیعی، کسی جز خود خدا نیست.

پیداست که اکثر براهین آکویناس بسیار شبیه هم هستند. هریک در گرو این است که سلسله علیتی را به منشاء اصلیش بازگردانیم و بگوییم این علت اصلی خداست. منتقدان آکویناس در قرون وسطا ــ نظیر دانز اسکوتس و ویلیام آکمی ــ هریک از جهاتی بر «براهین پنج‌گانه» وی تاختند، که از بین انتقادهایشان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. چرا نتوان گفت که این سلسله علیت را پایانی نیست و تا ابد ادامه دارد؟ به عنوان مثال، برهان حرکت تنها در صورتی درست است که بتوان نشان داد زنجیرهٔ علت و معلول در جایی متوقف می‌شود.

از نظر آکویناس، باید یک «حرکت‌دهندهٔ غیرمتحرک اولیه»[27] وجود داشته باشد، اما در اثبات اینکه چرا اصلاً باید چنین حرکت‌دهنده‌ای در کار باشد، چیزی نمی‌گوید.

۲. از کجا معلوم که این براهین به اعتقاد به وجود تنها یک خدا منتهی شود؟ به عنوان مثال، از روی برهان حرکت می‌توان چنین نتیجه گرفت که چندین حرکت‌دهندهٔ غیرمتحرک اولیه وجود دارد. ظاهراً هیچ دلیلی نیست که بتوان اصرار ورزید چنین علتی تنها یکی است.

۳. این براهین ثابت نمی‌کند که خدا امروز نیز کماکان وجود دارد. او ممکن است پس از به‌وجود آوردن امور جهان، نیست شده باشد. تداوم وجود وقایع لزوماً به معنای تداوم وجود

---

27. A Prime Unmoved Mover

پدیدآورنده‌شان نیست. از نظر ویلیام آکمی، براهین آکویناس ممکن است به این باور بینجامد که خدا زمانی وجود داشته است ــ اما نه لزوماً در حال حاضر نیز. خود ویلیام آکمی بر این اساس که خدا امروز نیز کماکان باعث بقای کائنات است، برهان کمابیش پیچیده‌ای در این خصوص ارائه کرد که کوششی بود برای حل معضل آکویناس.

درنهایت باید گفت که براهین آکویناس تنها تا حدی در اثبات این موضوع موفق بوده است که اعتقاد داشتن به وجود کسی که این دنیا را آفریده، یا موجود هوشمندی که در پس وقایع دنیا قرار دارد و علت اولیهٔ آنهاست، اعتقادی منطقی است. هنوز بدین‌منظور به جهش ایمان لازم است. هنوز باید ثابت کرد که این خالق یا وجود هوشمند، همان خدایی است که مسیحیان می‌شناسند و می‌پرستند. براهین آکویناس می‌تواند به اعتقاد به وجود نیمچه‌خدایی منجر شود که بی‌شباهت به آنچه ارسطو فیلسوف یونانی در نظر داشت نیست ــ حرکت‌دهنده‌ای غیرمتحرک، که در آن دوردستهاست و او را با امور جهان کاری نیست.

ماهیت زبان الاهیاتی

الاهیات یعنی «سخن گفتن درباره خدا». اما چگونه می‌توان در چارچوب واژگان بشری از خدا سخن گفت؟ به قول ویتگنشتاین، اگر زبان بشر از توصیف رایحهٔ مخصوصی که از یک فنجان قهوه برمی‌خیزد عاجز است، چگونه می‌تواند مفهوم پیچیده‌ای چون خدا را به توصیف درآورد؟

قیاس

شاید اساسی‌ترین پاسخ الاهیات به چنین پرسشهایی را بتوان در قالب «اصل قیاس» بیان داشت. این واقعیت که خدا دنیا را خلق کرد، نشان‌دهندهٔ آن است که یک «قیاس وجودی» بنیادین بین خدا و دنیا در کار است. بین خدا و دنیا نوعی تداوم و پیوستگی موجود است، زیرا انعکاسی از وجود خدا را می‌توان در وجود دنیا شاهد بود. به همین جهت، کاملاً بجاست که موجوداتی را در نظام خلقت به خدا مانند کنیم و به عنوان تشبیه در مورد او به‌کار بریم. با این کار، الاهیات خدا را به مرتبهٔ عالم مخلوقات یا موجودات خلق‌شده تنزل نمی‌دهد، بلکه تنها بر این نکته صحه می‌گذارد که بین خدا و فلان مخلوق شباهت یا تطابقی در کار است که باعث می‌شود بتوان از آن به عنوان نماد یا مؤلفه‌ای برای خدا استفاده کرد. موجودی مخلوق می‌تواند شبیه خدا باشد بدون آنکه با خدا یکی دانسته شود.

به عنوان مثال، عبارت «خدا پدر ماست» را در نظر بگیرید. از نظر آکویناس، این عبارت را باید به این معنا تعبیر کرد که خدا شبیه پدری زمینی است. به عبارت دیگر، خدا با یک پدر قابل قیاس است. او از برخی جهات به یک پدر زمینی شباهت دارد و از برخی جهات دیگر خیر. میان خدا و یک پدر مشابهتهای واقعی موجود است: خدا به ما توجه دارد، درست همان‌طور که یک پدر به فرزندانش توجه دارد (متی ۷: ۹-۱۱)؛ او سرچشمهٔ نهایی موجودیت ماست، درست همان‌طور که پدر جسمانیمان ما را به‌وجود آورد. و، بالأخره، خدا نیز همچون پدر زمینی ما بر ما اقتدار دارد و باید از او اطاعت کنیم. اما بین خدا و یک پدر تفاوتهای واقعی نیز وجود دارد: به عنوان مثال، خدا انسان نیست، و ضرورت وجود مادری زمینی بدان‌معنا نیست که باید مادری الاهی نیز متصور شد.

منظور آکویناس کاملاً روشن است: خدا برای آنکه خود را به ما مکشوف کند، از تصاویر و عقایدی استفاده می‌کند که مطابق با وجود روزمرهٔ ما در این دنیاست ــ و این بدان‌معنا نیست که خدا با این کار به مرتبهٔ دنیای روزمرهٔ ما تنزل می‌یابد. گفتن اینکه «خدا پدر ماست» به این معنا نیست که خدا صرفاً پدری جسمانی است همچون هر پدر دیگر. نیز ــ چنانکه خواهیم دید ــ به این معنا نیست که خدا موجودی مذکر است (نک: صص ۲۵۷-۲۶۱). بلکه مراد این است که اندیشیدن به پدر جسمانی به ما کمک می‌کند بهتر در مورد خدا بیندیشیم. در اینجا از تشبیه یا قیاس استفاده شده است. تمام تشبیهات بالأخره در جایی فرو می‌پاشند. منتها باز شیوه‌ای مؤثر و روشنگرند که باعث می‌شود بهتر بتوانیم در مورد خدا بیندیشیم و، با استفاده از تصاویر و واژگان دنیای خودمان، به توصیف چیزی بپردازیم که درنهایت بسی ورای آن است.

وقتی می‌گوییم «خدا محبت است»، درواقع توانایی خودمان را در زمینهٔ محبت‌کردن مد نظر داریم و می‌کوشیم از این طریق این محبت را به کامل‌ترین شکل در مورد خدا تصور کنیم. با این کار، «محبت خدا» را به سطح محبت انسانی خودمان تنزل نمی‌دهیم، بلکه از محبتهای بشری ــ که انعکاسی ولو محدود از محبت خداست ــ به عنوان مؤلفه‌ای استفاده می‌کنیم تا محبت خدا را برای ما روشن‌تر سازد.

اما، همان‌طور که همه به‌تجربه می‌دانیم، تشبیه و قیاس سرانجام در جایی فرومی‌پاشد. در تشبیهات خود عاقبت به جایی می‌رسیم که دیگر نمی‌توان جلوتر رفت. حال از کجا بدانیم تشبیه و قیاس چه هنگام فرومی‌پاشد؟ برای روشن شدن موضوع، بد نیست پیش از آنکه به بررسی راه‌حل آن بپردازیم، از حیطهٔ دیگری از الاهیات مثالی بیاوریم. در عهد جدید می‌خوانیم که عیسی جان خود را به عنوان «فدیه» در راه گناهکاران داد (مرقس ۱۰: ۴۵؛ اول تیموتاؤس ۲: ۶).

منظور از این قیاس چیست؟ کاربرد روزمرهٔ واژهٔ «فدیه» بر سه مفهوم دلالت دارد:

۱. **رهایی:** فدیه به هدف آزادی فردِ دربند است. وقتی کسی را می‌ربایند، فدیه یا خونبهایی مطالبه می‌شود که فرد دربند، در ازای پرداخت آن، آزادی خود را بازمی‌یابد.

۲. **بها:** فدیه مبلغی است که در ازای آزادی کسی پرداخت می‌شود.

۳. **کسی که فدیه به او پرداخت می‌شود:** فدیه معمولاً به کسی پرداخت می‌شود که خود او، یا عاملش، فرد را در اسارت دارند.

بنابراین، وقتی از مرگ مسیح به عنوان «فدیه»ای برای گنهکاران یاد می‌شود، ظاهراً هر سهٔ این مفاهیم موردنظر است. اما آیا هر سهٔ این مفاهیم در کتاب مقدس یافت می‌شود؟ در این باره تردید نیست که عهد جدید اعلام می‌دارد که ما آدمیان به‌واسطهٔ مرگ و رستاخیز عیسی مسیح از قید اسارت آزاد شده‌ایم. از اسارت گناه و ترس از مرگ آزاد شده‌ایم (رومیان ۸: ۲۱؛ عبرانیان ۲: ۱۵). نیز روشن است که مطابق تعالیم عهد جدید، مرگ مسیح بهایی بود که می‌بایست برای آزادی ما پرداخت می‌شد (اول قرنتیان ۶:۲۰؛ ۷:۲۳). آزادی ما چیز گرانبها و پرارزشی است. بدین‌ترتیب، معنای کتاب مقدسی «فدیه» از این دو جهت با معنای روزمرهٔ این واژه مطابقت دارد. اما درخصوص معنای سوم چه باید گفت؟

در هیچ جای عهد جدید نمی‌خوانیم که مرگ مسیح بهایی باشد که برای آزادی ما به کسی (مثلاً شیطان) پرداخت شده باشد. با این حال، برخی از نویسندگان چهار قرن نخست مسیحیت، با این تصور که می‌توانند این قیاس را تا نهایت آن ادامه دهند، تا بدان‌جا پیش رفتند که اعلام داشتند خدا با تقدیم کردن پسرش عیسی به عنوان بهای آزادی ما، ما را از چنگال شیطان رهانید (نک: صص ۴۳۷-۴۴۲). در بحثهای آبای کلیسا پیرامون معنای مرگ مسیح به‌کرات به این ایده برمی‌خوریم. منتها باید دید که آیا چنین ایده‌ای بر پی گرفتن یک قیاس ورای حد معقول آن مبتنی است یا خیر.

و اما از کجا می‌توان دانست که آیا قیاسی بیش از حد منطقی آن پی گرفته شده است یا خیر؟ و چگونه می‌توان حد و حدود قیاسی را مشخص کرد؟ مسائلی از این قبیل در سراسر تاریخ مسیحیت مطرح بوده است. یکی از بحثهای مهمی که اخیراً در این مورد شده است، در کتاب **گفتار مسیحی: برخی تأملات منطقی** (۱۹۶۵) اثر ایان تی. رمزی[۲۸]، فیلسوف مذهبی انگلیسی، مطرح شده است. رمزی در این کتاب چنین استدلال می‌کند که الگوها یا قیاسها به‌طور مستقل از هم وجود ندارند، بلکه با هم در ارتباطند و همدیگر را تعدیل می‌کنند.

---

28. Ian T. Ramsey

رمزی می‌گوید که کتاب مقدس در مورد خدا یا نجات از یک قیاس (یا الگوی) واحد استفاده نمی‌کند، بلکه در این خصوص مجموعه‌ای از قیاسهای مختلف در اختیارمان می‌گذارد. هر یک از این قیاسها یا الگوها، روشنگر جنبه‌ای خاص از درک ما راجع به خدا یا نجات است. بااینهمه، این قیاسها با یکدیگر نیز در ارتباطند، و همدیگر را تعدیل می‌کنند. هریک از این قیاسها به ما کمک می‌کنند به محدودیتهای قیاسهای دیگر پی ببریم. هیچ قیاس یا مَثلی به‌خودی‌خود کامل نیست، بلکه مَثل‌ها و قیاسها بر روی هم در مورد خدا و نجات تصویری جامع و منسجم به ما ارائه می‌دهند.

بد نیست در این مورد که چطور قیاسهای مختلف با هم در ارتباطند، مثالی بیاوریم. سه قیاس پادشاه، پدر، و شبان را در نظر بگیرید. هر یک از این سه قیاس تداعی‌گر ایدهٔ اقتدارند و تلویحاً به ما می‌گویند که این ایده جزو ارکان مهم درک ما از خداست. و اما پادشاهان اغلب مستبدانه عمل می‌کنند و همیشه به فکر منافع رعایای خود نیستند؛ بنابراین، خدا را با پادشاه مقایسه کردن ممکن است به‌اشتباه چنین برساند که خدا موجود ظالم و مستبدی است. اما رحم و شفقت پدر نسبت به فرزندانش که کتاب مقدس از آن سخن می‌گوید (مزمور ۱۰۳: ۱۳-۱۸)، و نیز شبان نیکویی که مدام به رفاه و آسایش گوسفندانش می‌اندیشد (یوحنا ۱۰: ۱۱) نشان می‌دهد که منظور از قیاس پادشاه، دلالتهای مستبدانهٔ آن نیست. اقتدار را باید با رحم و عطوفت و حکمت اِعمال کرد.

بنابراین، آموزهٔ قیاس آکویناس، در این باره که چگونه راجع به خدا می‌اندیشیم، فوق‌العاده حائز اهمیت است. درمی‌یابیم که خدا چگونه خود را از طریق قیاسها و تصاویر کتاب مقدسی به ما مکشوف می‌سازد، و باعث می‌شود بفهمیم که خدا چگونه هم ورای دنیای ماست و هم در عین حال در این دنیا و از طریق آن مکشوف می‌شود. خدا شیء یا شخصی در چارچوب زمان و مکان نیست و، با این حال، اشیاء و اشخاص این دنیا می‌توانند به ما در درک هر چه بهتر شخصیت و ذات خدا کمک کنند. خدایی که بیکران و لایتناهی است، خود را از طریق واژگان الکن و تصاویر محدود انسانی مکشوف می‌سازد.

استعاره

اینکه بین قیاس (یا تشبیه) و استعاره دقیقاً چه تفاوتی است، هنوز جای بحث است. ارسطو استعاره را این‌طور تعریف می‌کند: «کاربرد عاریتی واژه‌ای که درواقع به چیز دیگری تعلق دارد.» اما این تعریف چنان گسترده است که تقریباً تمام صناعات ادبی از جمله قیاس را دربرمی‌گیرد. واژهٔ استعاره را امروزه طور دیگری تعریف می‌کنند: استعاره عبارت است از اینکه در مورد چیزی

چنان سخن گوییم که تداعی‌گر چیز دیگری باشد. به قول نلسن گودمن[۲۹]، استعاره یعنی «به واژه‌ای قدیمی ترفندهایی تازه یاد دادن.» البته روشن است که این تعریف نیز باز قیاس را شامل می‌شود. پس تفاوت بین قیاس و استعاره چیست؟

بار دیگر باید توجه داشت که در این زمینه نیز اتفاق‌نظر همگانی وجود ندارد. شاید به عنوان راه‌حلی گره‌گشا، در این مورد بتوان گفت که قیاس امری درست و بجاست؛ حال آنکه، استعاره با نوعی تعجب و ناباوری اولیه همراه است. به عنوان مثال، به دو عبارت زیر توجه کنید:

۱. خدا حکیم است.

۲. خدا شیر است.

در عبارت اول تصدیق می‌شود که بین ذات خدا و مفهوم بشری «حکمت» نوعی ارتباط قیاسی درکار است. مراد از این عبارت این است که، هم از نظر زبان‌شناختی و هم از بعد هستی‌شناختی، بین مفاهیم بشری و الاهی حکمت قرابتی نزدیک موجود است. حکمت انسانی، قیاس یا تشبیهی است برای حکمت الاهی. از این مقایسه تعجب‌زده نمی‌شویم و با ناباوری به آن نمی‌نگریم.

اما در مورد عبارت دوم، ممکن است از مقایسهٔ به‌کاررفته قدری در حیرت شویم. به‌نظر چندان درست نمی‌آید که خدا را با شیر مقایسه کنیم. شباهتهای بین خدا و شیر هرقدر هم که زیاد باشد، میانشان آشکارا تفاوتهای فاحش هست. به عقیدهٔ برخی نویسندگان امروزی، استعاره تشابه و عدم‌تشابه را به هم درمی‌آمیزد، و بر این نکته تأکید می‌ورزد که بین دو چیزی که با هم مقایسه می‌شوند هم شباهتهایی هست، هم تفاوتهایی.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان به سه ویژگی استعاره اشاره کرد که توجه الاهی‌دانان را در دهه‌های اخیر به خود جلب کرده است:

۱. استعاره هم به تشابه دو چیزی که با هم مقایسه می‌شوند اشاره دارد، هم به عدم تشابهشان. شاید به همین دلیل است که اخیراً برخی از نویسندگان ــ بویژه سالی مک‌فاگ ــ به جای تأکید بر ماهیت قیاسی زبان الاهیات، بیشتر بر ماهیت استعاری آن تأکید کرده‌اند. به قول مک‌فاگ:

> استعاره همیشه از «هست» و «نیست»، توأمان سخن می‌گوید: چیزی بیان می‌شود، منتها نه به عنوان یک تعریف، بلکه به صورت شرحی محتمل. برای مثال، این گفته که «خدا مادر است» بدین‌معنا نیست که می‌خواهیم خدا

29. Nelson Goodman

> را به صورت یک مادر تعریف کنیم؛ نیز بدین‌معنا نیست که دو واژهٔ «خدا» و «مادر» یکی هستند، بلکه چنین کاربردی صرفاً نشان‌دهندهٔ این است که وقتی خدا را مادر می‌خوانیم، درواقع اذعان می‌کنیم که نمی‌دانیم چگونه باید راجع به خدا سخن گفت. چنین استعاره‌ای فرض را بر این می‌گیرد که هر چه دربارهٔ خدا می‌گوییم جنبهٔ غیرمستقیم دارد: هیچ کلمه یا عبارتی نیست که مستقیماً به خدا اشاره داشته باشد، زیرا زبانی که در مورد خدا به‌کار برده می‌شود تنها می‌تواند از طریقی غیرمستقیم ــ که معنای اصلی آن درواقع متعلق به چیز دیگری است ــ در مورد خدا سخن گوید. سخن گفتن از خدا به عنوان مادر، ما را به تأمل در برخی خصوصیات مادرانه فرا می‌خواند که از طریق آن می‌توانیم به طریقی ناقص اما روشنگر، راجع به برخی از جنبه‌های خاص ارتباط خدا با ما سخن بگوییم.

بنابراین، این عبارت را که «خدا پدر است» باید یک استعاره دانست، نه یک قیاس. این استعاره (برخلاف آنچه در قیاس می‌بینیم) به سلسله تشابهاتی مستقیم اشاره ندارد، بلکه تلویحاً بیانگر تفاوتهای فاحشی است بین خدا و یک پدر.

۲. استعاره‌ها را نمی‌توان به بیاناتی قطعی تقلیل داد. شاید جالب‌ترین ویژگی استعاره‌ها برای الاهیات مسیحی، گستردگی معنایی آنهاست. اگرچه برخی منتقدان ادبی ابراز عقیده کرده‌اند که استعارات را می‌توان به یک سلسله بیانات ادبی معادل تقلیل داد، سایرین اصرار ورزیده‌اند که برای مقایسهٔ دو چیز در استعاره هیچ محدودیتی نمی‌توان قائل شد. بدین‌ترتیب، استعارهٔ «خدا پدر است» را نمی‌توان به مجموعه بیانات دقیقی راجع به خدا که در همه‌جا و همه‌وقت معتبر است تقلیل داد. بلکه، بنا به ماهیتش، باید برای خوانندگان و مفسران نسلهای آینده واجد معانی تازه‌ای باشد و دلالتهای معنایی جدیدی را در ذهن تداعی کند. استعاره صرفاً توصیف ادیبانه یا بیان به‌یادماندنی آنچه خود پیشاپیش می‌دانیم نیست، بلکه دعوتی است از ما تا سطوح معنایی جدیدی را کشف کنیم که احتمالاً از دید دیگران پنهان مانده یا فراموش شده است.

۳. استعاره اغلب دلالتهای احساسی بسیار قوی دارد. استعارات الاهیاتی قادرند طوری ابعاد احساسی ایمان مسیحی را بیان دارند که آنها را برای مقاصد پرستشی مناسب سازند. برای مثال، استعارهٔ «خدا نور است» واجد دلالتهای احساسی فوق‌العاده قوی همچون روشنایی، پاکی، و جلال است.

ایان باربور[30] این جنبه از زبان استعاری را چنین خلاصه می‌کند:

برخلاف استعارات شاعرانه که تنها کاربرد لحظه‌ای دارند و در متنی خاص به قصد القای تأثیری آنی آورده می‌شوند، نمادهای دینی به صورت جزئی از واژگان جامعه‌ای دینی درمی‌آیند و در کتب مقدس، آیینها و مناسک، و روند فکری و شیوهٔ زندگی آن جامعه نقش می‌بندند. نمادهای دینی بیانگر عواطف و احساسات دینی انسان‌اند، و مخاطب را قدرتمندانه به پاسخ و تعهد فرا می‌خوانند.

تطابق[31]

در نگرشی سوم، به‌جای آنکه به تأمل دربارهٔ ماهیت دقیق زبان الاهیاتی پرداخته شود، اصول کلی که ظاهراً در پس ماهیت زبان الاهیاتی نهفته است مورد بررسی قرار می‌گیرد. مفاهیم اصلی این دیدگاه، که اکنون بدان خواهیم پرداخت، ریشه در نظریات بلاغی یونان باستان دارد که نویسندگانی چون اوریگنس آن را با شور و حرارت پی گرفتند. اوریگنس می‌گوید که خدا در ایجاد ارتباط با انسان گنهکار با همان مشکلی روبه‌روست که پدری به هنگام سخن گفتن با فرزند خردسالش. «خدا خود را کوچک می‌کند و به میان ما می‌آید و خود را با ضعفهای ما تطبیق می‌دهد. او به سان معلمی است که خطاب به کودکان «گفتاری کودکانه» به‌کار می‌برد، یا مانند پدری است که به فرزندانش توجه دارد و خود را با حرکات و رفتارهای کودکانهٔ آنان تطبیق می‌دهد.» به هنگام سخن گفتن با اطفال خردسال، باید در نظر داشت که درک و فهم آنان محدود است. اگر بخواهیم با آنها مثل آدمهای بالغ رفتار کنیم و کلمات و مفاهیمی را به‌کار ببریم که فوق از درک و تجربه‌شان است، طبعاً نخواهیم توانست با آنها ارتباط برقرار کنیم. چاره‌ای نیست جز آنکه خود را با قابلیتهای آنها وفق دهیم.

این نگرش در قرن شانزدهم از سوی ژان کالون پی گرفته شد و، درنهایت، به ظهور نظریه‌ای منجر گردید که معمولاً به «تطابق» معروف است، یعنی «چیزی را به اقتضای شرایط یا به فراخور درک و فهم انسانی، تعدیل کردن و تطبیق دادن.» کالون می‌گوید که خدا در فرایند مکاشفه، خود را با تواناییهای فکر و دل انسان وفق می‌دهد. او از خود تصویری ترسیم می‌کند که برای ما قابل درک باشد. کالون خدا را به فردی سخنور تشبیه می‌کند. سخنران ماهر از محدودیتهای مخاطبان خود آگاه است و، بنابراین، شیوهٔ گفتارش را طوری تطبیق می‌دهد که برای آنان قابل‌درک باشد.

---

30. Ian G Barbour	31. accommodation

اگر بناست ارتباطی ایجاد شود، باید شکاف بین سخنگو و شنونده از میان برداشته شود. خدا در فرایند مکاشفه باید به سطح ما آدمیان نزول کند. درست همان‌طور که یک مادر خم می‌شود تا کودکش را بردارد، خدا نیز خم می‌شود تا هم‌سطح ما قرار گیرد.

نمونه‌ای از این تطابق را در نحوهٔ توصیف کتاب مقدس از خدا شاهدیم. کالون به این نکته اشاره می‌کند که خدا اغلب به صورت موجودی ترسیم می‌شود که دهان و چشم و دست و پا دارد؛ بنابراین، ممکن است این تصور پدید آید که خدا انسانی بیش نیست. ممکن است چنین بنماید که خدای ازلی و روحانی، به حد یک انسان جسمانی تنزل داده شده است (این موضوع اغلب به انسان‌وارانگاری[۳۲] معروف است ــ یعنی خدا را به شکل انسان و در قالب تعابیر انسانی توصیف کردن). کالون می‌گوید که خدا به دلیل محدودیت ادراک ما چاره‌ای جز این ندارد که مکاشفهٔ الاهی در مورد خود را در قالب چنین تصاویر انسانی بر ما عرضه بدارد و، بدین‌ترتیب، خود را با ظرفیت عقلانی ما تطبیق دهد. تصاویری از خدا که در آنها می‌بینیم او دهان و دست دارد، صرفاً در حکم «گفتار کودکانه» است ــ شیوه‌ای که از طریق آن خدا به سطح ما آدمیان نزول می‌کند و تصاویری به‌کار می‌برد که برای ما قابل‌درک باشد. تردید نیست که می‌توان در این باره خیلی عالمانه‌تر نیز سخن گفت، اما ما قدرت درک آن را نخواهیم داشت.

قصد کالون این نبود که راجع به ماهیت زبان الاهیاتی ــ خواه قیاسی باشد، خواه استعاری، و خواه هر صنعت بلاغی دیگری که او با آن آشنایی داشت ــ کلی‌گویی کند. بلکه قصد او در وهلهٔ نخست تأکید بر این نکته بود که زبان الاهیاتی را لزوماً نباید به‌معنای سطحی و ظاهری آن تعبیر کرد. باید از خود پرسید که در فلان متن درواقع چه گفته شده است و چطور گفته شده است. برای روشن شدن بحث بد نیست نمونه‌ای بیاوریم که مسلماً از لحاظ علمی دارای اهمیت فراوان بوده است.

در مورد داستان آفرینش، آن‌گونه که در کتاب مقدس آمده (پیدایش ۱)، نظر کالون این است که این داستان مطابق درک و فهم محدود مردمانی نسبتاً ساده و ابتدایی بیان شده است، و آن را نباید بازنمایی دقیق و حقیقی واقعیت تلقی کرد. می‌گوید نویسندهٔ سفر پیدایش «وظیفه داشت که هم مردم عامی و بیسواد را تعلیم دهد، هم افراد فرهیخته و درس‌خوانده را. بنابراین، نمی‌توانست به چنین هدفی نایل شود مگر با توسل به چنین شیوه‌های تعلیمی خام و ابتدایی.» برای مثال، عبارت «شش روز آفرینش» به معنای شش دوران بیست‌وچهار ساعته نیست، بلکه صرفاً تطابقی

32. anthropomorphism

است که به فراخور درک و فهم انسان صورت گرفته تا مفهوم یک دورهٔ زمانی گسترده را به ذهن متبادر کند. به همین ترتیب، عبارت «آبهای بالای فلک» نیز صرفاً شیوهٔ تطبیق‌یافته‌ای است برای توصیف کردن ابر.

بنابراین، شرح ماجرای آفرینش در کتاب مقدس را نباید در معنای لفظی آن تفسیر کرد. بلکه آنچه گفته شده، شکل «تطبیق‌یافتهٔ» واقعیت است. بر فرد الاهی‌دان است که در مورد ماهیت و میزان این تطابق تصمیم گیرد. پاسخ کالون به یکی از مهم‌ترین مناقشات آن روز ــ یعنی نظریهٔ کوپرنیک مبنی بر اینکه زمین و دیگر سیارات هستند که به دور خورشید می‌چرخند ــ نیز بر همین اصل مبتنی بود. درواقع در جریان این مناقشه بود که اهمیت انکارناپذیر زبان الاهیاتی مشخص گردید. این نمونه چنان حائز اهمیت است که جا دارد آن را بیشتر بررسی کنیم، تا کاربرد عملی نظریاتی که در بالا به آنها اشاره شد مشخص گردد.

بررسی یک نمونه: مناقشه بر سر نظریهٔ کوپرنیک

یکی از مهم‌ترین مناقشات بین الاهیات و علوم طبیعی، در قرن شانزدهم و با انتشار نظریهٔ کوپرنیک مبنی بر مرکزیت خورشید درگرفت. تا پیش از آن، مردم نظریهٔ مرکزیت زمین را باور داشتند و معتقد بودند که خورشید و تمام دیگر اجرام آسمانی همگی به دور زمین می‌چرخند. تصور بر این بود که این نظر مطابق تعالیم کتاب مقدس است که، برای مثال، به حرکت خورشید اشاره می‌کند.

و اما کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳) در نوشتهٔ خود به نام اندر گردش اجرام سماوی[۳۳] (۱۵۴۳) اعلام داشت که زمین است که به دور خورشید می‌چرخد. با انتشار نظریهٔ کوپرنیک، دیدگاه سنتی که در این باره وجود داشت و تصور می‌رفت کتاب مقدس نیز آن را تصدیق می‌کند، سخت به مبارزه خوانده شد. به‌تدریج که سجایای علمی نظریهٔ کوپرنیک مشخص شد، چنین به‌نظر می‌رسید که خطر تازه‌ای سندیت و اعتبار کتاب مقدس را تهدید می‌کند. چطور می‌شد نظریهٔ کوپرنیک مبنی بر مرکزیت خورشید را با دیدگاه کتاب مقدس، که ظاهراً زمین را مرکز کائنات می‌دانست، کنار هم آورد؟

دلایل کاملاً موثقی موجود است دال بر اینکه شیوهٔ الاهیاتی کالون، هم از این لحاظ که نظریهٔ مرکزیت خورشید کوپرنیک را نزد محافل مسیحی قابل‌قبول کرد و هم از این نظر که بر اعتبار و

33. *De revolutuinibus orbium coelestium*

سندیت کتاب مقدس صحه گذاشت، فوق‌العاده حائز اهمیت است. البته چنین ادعایی ممکن است در نگاه اول صحیح به‌نظر نرسد. در خلال یکصد سال گذشته، موضع اصلاح‌طلبانی چون کالون در قبال نظریهٔ مرکزیت خورشید کوپرنیک، مدام به ریشخند گرفته شده است. اندرو دیکسن وایت[۳۴] در نوشتهٔ جدلی تند و تیزی که در سال ۱۸۹۶ تحت عنوان تاریخ نبرد علم با الاهیات نوشت، اعلام داشت:

> کالون در اثر خود به نام تفسیری بر پیدایش، در این زمینه پیشقدم شد و تمام کسانی را که می‌گفتند زمین مرکز کائنات نیست محکوم‌کرد. بعد هم به آیهٔ اول مزمور نودوسه استنادکرد و گفت: «کیست که به خود جرئت می‌دهد نظر کوپرنیک را بر تعلیم کتاب مقدس ارجح بداند؟

این نظر را تقریباً هر نویسنده‌ای که راجع به موضوع «علم و مذهب» قلمفرسایی کرده، تکرار نموده است ــ از جمله برتراند راسل در تاریخ فلسفهٔ غرب. با این حال، ظاهراً هیچ‌کدام از این نویسندگان به خود زحمت نداده‌اند که نگاهی به منابعشان بیندازند. چرا که کالون در هیچ‌یک از آثار شناخته‌شده‌اش نه چنین چیزهایی نوشت و نه چنین عقایدی ابراز داشت. واقعیت بسی جالب‌تر از اینهاست.

درواقع می‌توان گفت که کالون در زمینهٔ درک و گسترش علوم طبیعی دو خدمت بسیار ارزنده انجام داد. نخست آنکه، به طرزی مثبت در ترویج مطالعهٔ علمی طبیعت کوشید و چنین کاری را تشویق کرد؛ و دوم اینکه، مانعی بزرگ بر سر راه چنین مطالعه‌ای را از میان برداشت. کمک نخست او در این زمینه، بویژه به دلیل تأکیدی است که بر نظام‌مند بودن جهان آفرینش داشت. هم این دنیای فیزیکی و هم ساختمان بدن انسان به حکمت و شخصیت خدا گواهی می‌دهند. از این رو، کالون فراگیری اخترشناسی و طب را تشویق می‌کند، زیرا قادرند دنیای طبیعی را بهتر و عمیق‌تر از الاهیات مورد کند و کاو قرار دهند و دلایل بیشتری در مورد نظم خلقت و حکمت خالق بر ما آشکار سازند.

بدین‌ترتیب، کالون به بررسی علمی طبیعت انگیزهٔ دینی تازه‌ای بخشید. حال این‌گونه پژوهشها ابزاری دانسته می‌شد برای پی بردن به دست حکیمانهٔ خدا در خلقت. اعترافنامهٔ بلژیک[۳۵] (۱۵۶۱) بیانیهٔ ایمانی کالون‌مآبانه‌ای که بویژه در فروبومان (منطقه‌ای که به‌خاطر گیاه‌شناسان و

---

34. Andrew Dickson White   35. *Belgic Confession*

طبیبانش شهرت داشت) تأثیر گذاشت ــ اعلام می‌داشت که طبیعت «به‌سان زیباترین کتابها در برابر چشمان ماست. تمام مخلوقات از خرد و کلان، به‌سان رساله‌ای امور نادیدنی خدا را به ما نشان می‌دهند.» بدین‌ترتیب، می‌شد از طریق مطالعهٔ دقیق طبیعت به خدا پی برد.

این‌گونه عقاید با شور و حرارت از سوی «انجمن سلطنتی»، یعنی مهم‌ترین سازمانی که به امر گسترش علم و دانش در انگلستان اختصاص داشت، پی گرفته شد. بسیاری از اعضای اولیهٔ انجمن از طرفداران کالون بودند، به‌خوبی با نوشته‌های او آشنایی داشتند، و بر اهمیت بالقوهٔ این نوشته‌ها برای حیطه‌های مورد مطالعه‌شان واقف بودند. به عنوان مثال، ریچارد بنتلی[۳۶] (۱۶۶۲-۱۷۴۲) در سال ۱۶۹۲ بر اساس اصول ریاضی[۳۷] نیوتن (۱۶۸۷) سلسله سخنرانیهایی ایراد کرد و طی آن وجود نظم و هماهنگی در جهان را که نیوتن بر آن صحه گذاشته بود، به عنوان آنچه مؤید وجود طرح و برنامه در طبیعت است، تفسیر کرد. سخنرانیهای بنتلی آشکارا منعکس‌کنندهٔ این ایدهٔ کالون است که جهان خلقت «صحنهٔ نمایش جلال خدا» است و آدمیان نیز ناظران تحسین‌گوی آنند. مطالعهٔ دقیق عالم خلقت ما را متوجه حکمت خالق آن می‌سازد و باعث می‌شود بیشتر به حکمت او پی ببریم.

با این حال، آنچه در اینجا بخصوص مورد نظر ماست، خدمت دوم کالون به عرصهٔ علم و اندیشه است. عموماً در این خصوص اتفاق‌نظر دارند که کالون یکی از موانع مهم بر سر راه گسترش علوم طبیعی را از میان برداشت. این مانع همانا تفسیر تحت‌الفظی کتاب مقدس[۳۸] بود که امروز نیز در محافل بنیادگرا دارای نفوذ فراوان است. کالون به‌تأکید اعلام داشت که هرچه را که در کتاب مقدس راجع به خدا و دنیا آمده نباید به معنای لفظی تعبیر کرد، زیرا این‌گونه بیانات کتاب مقدسی بر حسب درک و فهم و جهان‌بینی مخاطبان روزگار خود تطبیق یافته و نگاشته شده‌اند. وقتی کتاب مقدس ظاهراً از چرخیدن خورشید به دور زمین سخن می‌گوید، درواقع صرفاً دارد مطابق جهان‌بینی مخاطبان خود سخن می‌گوید، نه اینکه خواسته باشد حقایق علمی را درباره کائنات بیان دارد. بحث کالون راجع به ارتباط بین یافته‌های علمی و بیانات کتاب مقدسی را معمولاً یکی از ارزنده‌ترین خدمات او به اندیشهٔ مسیحی می‌دانند. عقایدی از این قبیل بر نظریه‌پردازیهای علمی که بویژه در قرن هفدهم صورت می‌گرفت، تأثیری شگرف بر جای نهاد. برای مثال، ادوارد رایت[۳۹]، نویسندهٔ انگلیسی قرن هفدهم، از نظریهٔ مرکزیت خورشید

---

36. Richard Bentley 37. *Principia Mathematica* 38. Biblical Literalism
39. Edward Wright

که کوپرنیک مطرح کرد در برابر تعابیر لفظی از کتاب مقدس دفاع کرد و اعلام داشت که، اولاً، موضوع کتاب مقدس مسائل فیریک نیست و، ثانیاً، شیوهٔ بیان کتاب مقدس «مطابق با درک و نحوهٔ بیان مردم عادی است، درست همان‌طور که مادری با کودک خردسالش سخن می‌گوید.» این دو استدلال، هر دو به‌طور مستقیم از عقاید کالون سرچشمه می‌گیرد که به‌راستی می‌توان گفت به گسترش علوم طبیعی در این دوران کمک بزرگی کرد.

تعهد و بی‌طرفی در الاهیات

الاهی‌دانان تا چه اندازه باید «متعهد» باشند؟ برای مثال، آیا یک نفر غیرمسیحی نیز می‌تواند الاهیات مسیحی را تدریس کند؟ آیا هرکس که بخواهد به تدریس یا فراگیری الاهیات مسیحی بپردازد حتماً باید نخست به ایمان مسیحی متعهد باشد؟

این پرسش به‌تفصیل در چارچوب سنت مسیحی مورد بحث قرار گرفته است. اکثراً معتقدند که این بحث در قرن دوازدهم و با تأسیس دانشگاه پاریس آغاز شد. گروهی از متفکران (نظیر برنار کلرُوویی[40]) عقیده داشتند که موضوع الاهیات، دفاع متعهدانه از ایمان مسیحی است. در مقابل، گروهی دیگر (نظیر پیر آبلار) الاهیات را رشته‌ای دانشگاهی می‌دانستند و می‌گفتند که کسانی که با آن سر و کار دارند لازم است بی‌طرف باشند. جالب اینجاست که گروه نخست اکثراً در چارچوب دیر و صومعه فعالیت داشتند و گروه دوم بیشتر در دانشگاهها.

این بحث امروز نیز کماکان ادامه دارد و هر گروه در اثبات موضع خود دلایل قانع‌کننده می‌آورد. در اینجا به برخی از مهم‌ترین دلایل هر گروه اشاره می‌کنیم:

نخست، دو دلیل در تأیید موضع بی‌طرفی و عدم‌تعهد:

۱. ادیب یا پژوهشگری که در جست‌وجوی حقیقت است، باید نگرشی کاملاً بی‌طرفانه و غیرمغرضانه داشته باشد. زیرا اگر خود را پیشاپیش به نظریه‌ای (مانند حقانیت مسیحیت) متعهد ساخته باشد، دیگر نخواهد توانست موضوع بررسی خود را با ذهنی روشن و به‌دور از هرگونه تعصب و پیشداوری ارزیابی کند. با ظهور عصر روشنگری، این تفکر در اذهان ریشه دواند که «تعهد» و «حقیقت» به‌کلی با هم منافات دارند و یک‌جا جمع نمی‌شوند. تنها کسی که از لحاظ عقلانی برای قضاوت کردن در مورد ایمان مسیحی صلاحیت دارد، کسی است که نسبت به آن بی‌طرف است.

---

40. Bernard of Clairvaux

۲. الاهیات باید قادر باشد در مورد مسائلی چون معتبر بودنش به لحاظ عقلانی، و نیز شیوه‌ها و عقایدش، سؤالاتی دشوار از خود بپرسد. فضای تحیلی و انتقادی دانشگاهی مدرن باعث می‌شود فرد الاهی‌دان به طرح این‌گونه سؤالات دشواری که معمولاً پرسیده نمی‌شود واداشته شود. «حال اگر بنا باشد الاهیات را، بنا به دلایلی که خیلی‌ها می‌آورند (اینکه الاهیات به اقتدار و حجیت مربوط است، و از این رو ماهیتی غیرعلمی دارد)، از صحنهٔ دانشگاه کنار برانیم، این کار بر درک مسیحی از حقیقت ضربه‌ای مهلک وارد خواهد ساخت» (ولفهارت پاننبرگ). نیز تأکید دیوید تریسی بر این نکته که مسیحیت باید دعاوی حقیقت مسیحی را بر معیارهای همگانی و جهانشمولی مبتنی سازد که عقلانی و قابل‌توجیه است، در راستای همین دیدگاه بی‌طرفانه است.

حال که در تأیید موضع بی‌طرفی به دو دلیل اشاره کردیم، جا دارد سه دلیل در تأیید موضع تعهد بیاوریم:

۱. الاهی‌دانان پیرو الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین سخت از ایدهٔ «بی‌طرفی دانشگاهی» به‌خشم آمده‌اند و آن را مانعی بزرگ بر سر آرمان عدالت اجتماعی و تحول سیاسی دانسته‌اند. اگر چیزی درست است، آیا نباید بدان متعهد بود؟ الاهی‌دانان پیرو الاهیات رهایی‌بخش ــ تااندازه‌ای تحت تأثیر اصول مارکس و تا حدی با استناد به برخی آراء مسیحی سنتی ــ اعلام داشته‌اند که بین حقیقت و تعهد هیچ منافاتی نیست و، درواقع، حقیقت تعهد نیز می‌طلبد.

۲. هرگونه تحقیق و پژوهشی ــ آگاهانه یا ناآگاهانه ــ متضمن یک سلسله پیش‌تعهدات است. برای مثال، تجزیه و تحلیل‌های پیچیده‌ای که روی ای. کلوزر[41] در اثرش با عنوان اسطورهٔ بی‌طرفی دینی انجام داده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که انواع و اقسام پیش‌تعهدات، نقشی بسزا ــ ولو پنهانی ــ در این‌گونه زمینه‌ها ایفا می‌کند. این‌گونه رشته‌ها نه‌تنها «بی‌طرف» نیستند، بلکه اتفاقاً، اگر خوب دقت کنیم، می‌بینیم که تعهدات نهانی فراوانی در پس آنها نهفته است. آیا نمی‌توان گفت که همین مطلب در مورد الاهیات نیز صادق است؟ به عبارت دیگر، حتی کسانی که ادعای «بی‌طرفی» می‌کنند، در حقیقت در خدمت پیشفرضها و پیش‌تعهداتی نهانی هستند.

۳. الاهیات مسیحی در پاسخ به ایمان یک جامعه ظهور می‌کند. به قول گفتهٔ مشهور انسلم آو کنتربری، «ایمان ادراک را می‌جوید» است (نک: صص ۴۶–۴۷). ایمان متضمن تعهد است. بررسی الاهیات مسیحی به عنوان یک رشته صرفاً دانشگاهی و از منظری بی‌طرفانه، به‌معنای نادیده انگاشتن این واقعیت است که مسیحیت یعنی اعلان پیام انجیل، دعا، و پرستش. این کارهاست

41. Roy A. Clouser

که باعث به‌وجود آمدن الاهیات می‌شود، و اگر الاهی‌دانی ایمان را اعلام نکند، به درگاه خدا دعا نکند، و مسیح قیام‌کرده را پرستش نکند، نمی‌توان گفت که چنین کسی معنای واقعی الاهیات را فهمیده است.

هر یک از این دلایلی که در تأیید یا رد بی‌طرفی اقامه می‌شود، نقاط قوت و ضعف خاص خود را دارد. به عنوان نمونه، این ادعا را در نظر بگیرید که تنها کسی می‌تواند عقاید ایمان مسیحی را به‌درستی تشریح کند که خارج از آن قرار دارد؛ به عبارت دیگر، کسی که از همه بیشتر برای نگارش الاهیات مسیحی واجد شرایط است، کسی است که خود مسیحی نباشد. یک ناظر خارجی بیشتر احتمال دارد که سؤالاتی دشوار بپرسد، انتقاد کند، و عجیب بودن چیزهایی را که برای خود پیروان ایمان مسیحی اموری بدیهی است متوجه شود. بااینهمه، از آنجا که چنین فردی در پویایی درونی ایمان مسیحی ــ نظیر دعاها یا پرستشهای آن ــ سهیم نیست، از درک انگیزهٔ تحولات الاهیاتی عاجز خواهد بود. بنابراین، از ایمان مسیحی درکی انتقادآمیز به دست می‌دهد، منتها چنین درکی صرفاً نتیجهٔ سوءتفاهم است.

بنا به دلایلی که ذکر شد، بحث بر سر مسئلهٔ تعهد، در محافل الاهیاتی کمابیش به بن‌بست رسیده است. و اما در دهه‌های اخیر، شاهد بروز تحولی اجتماعی بوده‌ایم که ممکن است درنهایت باعث شود که الاهیات مسیحی از این پس به‌جای آنکه در دانشگاهها فراگرفته شود، در مدارس علوم دینی ــ یعنی در فضایی متعهدتر ــ آموخته شود. با ظهور فرهنگهای مختلف در اروپا، شمال امریکا، و استرالیا، محافل غیردینی به طرزی روزافزون نسبت به تبعیضی که در دانشگاهها به نفع الاهیات مسیحی وجود داشته است ابراز ناخرسندی کردند. چرا فقط باید تفکر مسیحی از این موقعیت ویژه برخوردار باشد و نه مثلاً تفکر یهودی یا اسلامی؟

نتیجهٔ این پدیده در امریکا، پیدایش «دانشکده‌های دین» یا «دانشکده‌های مطالعات دینی» بوده است که هدفشان مطالعهٔ ادیان گوناگون یا کلاً پدیدهٔ دین است، و نه صرفاً بررسی مسیحیت. اما از آنجا که اکثر کسانی که به فراگیری الاهیات مسیحی روی می‌آورند می‌خواهند در آینده وارد خدمت کلیسا شوند، ماحصل این تحول هجوم گستردهٔ دانشجویان به دانشکده‌های علم الاهیات بوده است که در آنجا به‌راستی الاهیاتی مسیحی تدریس می‌شود. برای مثال، تعداد قابل‌توجهی از الاهی‌دانان برجسته ــ از جمله الاهی‌دانان برجسته‌ای از اروپا مانند هانس اورس فون بالتازار و ایو کونگار که پیرو کلیسای کاتولیک رومی بودند ــ هیچ‌گونه مدرک دانشگاهی نداشته‌اند. به همین ترتیب، امروز بسیاری از الاهی‌دانان انجیلی امریکا بیشتر ترجیح می‌دهند در چارچوب مدارس علم الاهیات فعالیت داشته باشند تا در دانشکده‌های مطالعات دینی دانشگاههای غیرمذهبی.

راست‌دینی و ارتداد

دو اصطلاح راست‌دینی و ارتداد امروز کمابیش معنای الاهیاتی اولیه خود را از دست داده‌اند. ظهور نگرشهای ضداستبدادی در دوران مدرن سبب شده است که راست‌دینی (که معنای لفظی آن «عقیدهٔ درست» است) صرفاً به عنوان «مسائل جزمی که به‌زور به مردم تحمیل می‌شود» تعریف گردد، و ارتداد نیز اغلب به عنوان آنچه قربانی سرکوبی کلیساهای نامدارا یا حکومتهای مستبد بوده است، قلمداد شود. همان‌طور که کمی بعد خواهیم دید، والتر باوئر[42] (۱۸۷۷–۱۹۶۰) این نظریه را عنوان کرد که اَشکالی از مسیحیت که از نظر نسلهای بعدی ارتداد دانسته شد، درحقیقت بسی متقدم‌تر و پرنفوذتر از عقاید راست‌دین بودند. منتها کلیسای روم تعمداً چنین عقایدی را سرکوب کرد و آنها را ارتداد خواند و، درعوض، عقاید خودش را که از مقبولیت و محبوبیت کمتری برخوردار بود به عنوان آنچه راست‌دین است به خورد مردم داد. این نظریه در پرتو پژوهشهای اخیر سخت زیر سؤال رفته است. هرچند در محافل لیبرال امروزی هنوز طرفدار دارد.

باید توجه داشت که ارتداد اغلب با گروههای اجتماعی به حاشیه رانده‌شده عجین بوده است. به عنوان مثال، دوناتیان (فرقه‌ای ارتدادی و بدعت‌گرا که در اواخر قرن چهارم در شمال افریقا ظهور کرد؛ نک: صص ۵۱۷–۵۲۰) عمدتاً از سوی بربرهای بومی آن منطقه حمایت می‌شدند؛ حال آنکه، مخالفان کاتولیک آنها تقریباً همگی رومیان ساکن آن منطقه بودند. اگرچه کلیسا اغلب تسلیم این وسوسه شده است که مخالفانش را ــ چه در داخل و چه در خارج از جرگه‌اش ــ سرکوب کند، باید گفت که مفهوم ارتداد از لحاظ الاهیاتی به‌راستی مهم بوده و هست، و جا دارد آن را دقیق‌تر بررسی کنیم. در آنچه در پی می‌آید، جنبه‌های تاریخی و نیز الاهیاتی دو مفهوم ارتداد و راست‌دینی را از نظر خواهیم گذراند.

جنبه‌های تاریخی

مفاهیم ارتداد و راست‌دینی بخصوص با کلیسای اولیه مرتبط دانسته می‌شود. حال این سؤال پیش می‌آید که این مفاهیم چگونه به‌وجود آمدند؟ آیا ارتداد را باید انحرافی از راست‌دینی دانست؟ والتر باوئر در اثر تحقیقی خود به نام راست‌دینی و ارتداد در اوان مسیحیت (۱۹۳۴)

42. Walter Bauer

چنین استدلال کرد که اتحاد بنیادین بین کلیساهای اولیه ظاهراً به دلیل مسائل آموزه‌ای نبود، بلکه به این علت بود که همگی با یک خداوند در ارتباط بودند. اتحاد مسیحیان در گرو این بود که همگی یک خداوند را بپرستند، نه در گرو بیان رسمی آموزه‌های کلیسایی (تعریفی که معمولاً امروز در مورد راست‌دینی ارائه می‌شود).

باوئر در ادامه چنین استدلال کرد که بسیاری از عقایدی که در کلیسای اولیه تحمل می‌شد، در مراحل بعدی کلیسا به‌تدریج مورد سوءظن قرار گرفت. رفته‌رفته در مورد آنچه در دین راستین و درست است توافقی شکل گرفت، و تمام آن عقایدی که زمانی مدارا می‌شد به عنوان ارتداد و انحراف مردود شناخته شد. و اما ببینیم این تمایز بین ارتداد و راست‌دینی چگونه به‌وجود آمد؟ باوئر در پاسخ چنین استدلال می‌کند که راست‌دینی نتیجهٔ قدرت روزافزون روم بود که رفته‌رفته سبب شد بخواهد آراء خود را بر دیگران تحمیل کند، و این‌گونه بود که بر هر ایده‌ای که در نظرش ناپسند می‌آمد عنوان ارتداد نهاد. باوئر درنهایت می‌گوید که، از نظر او، تمایز بین ارتداد و راست‌دینی تمایزی اختیاری و دلبخواهی است. خصومت باوئر با معیارها یا هنجارهای آموزه‌ای از آن روست که وی چنین هنجارهایی را پدیده‌ای می‌داند که بعدها در مسیحیت باب شد.

نگرشی اندک متفاوت نسبت به این موضوع را در نظریات هنری چَدویک[۴۳]، استاد دوران آبای کلیسا در دانشگاه آکسفرد، شاهدیم. چدویک در مقاله‌ای به نام «دایره و بیضی» (۱۹۵۹)، راست‌دینی به روایت آبای کلیسا را که به موجب آن روم معیار دانسته می‌شد، در تقابل با دیدگاهی رقیب قرار می‌دهد که به موجب آن تمام جوامع مسیحی به‌واسطهٔ وقایع بنیادینی که در اورشلیم رخ داد و پس از آن نیز در روند تدوین و تعریف راست‌دینی آموزه‌ای نقشی تعیین‌کننده داشت، با هم در ارتباطند و به هم پیوند می‌خورند. بدین‌ترتیب، برخلاف باوئر که تنها بر مرکزیت روم تأکید داشت، چدویک اعلام داشت که تصویر یک بیضی با دو نقطهٔ کانونی روم و اورشلیم مناسب‌تر است. از دیدگاه تاریخی، تصویر پیشنهادی چدویک معقول‌تر به‌نظر می‌رسد.

جنبه‌های الاهیاتی

بحث در مورد منشاء تاریخی مفاهیم ارتداد و راست‌دینی ممکن است این تصور را در خواننده ایجاد کند که این مفاهیم صرفاً از نظر دیرینه‌شناسی جالب توجه‌اند. حال آنکه، این دو مفهوم حتی در حال حاضر نیز کماکان از نظر الاهیاتی اهمیت دارند. ارتداد از لحاظ الاهیاتی فوق‌العاده

43. Henry Chadwick

حائز اهمیت است. این نکته را شاید بتوان به بهترین وجه در یکی از مهم‌ترین بررسیهایی که در زمینهٔ ارتداد انجام شده است، یعنی در ایمان مسیحی (۱۸۲۱-۱۸۲۲) نوشتهٔ شلایرماخر شاهد بود. شلایرماخر اعلام داشت که ارتداد چیزی است که ظاهر مسیحیت را نگاه می‌دارد، اما جوهرهٔ آن را نقض می‌کند.

> اگر جوهرهٔ منحصربه‌فرد مسیحیت را عبارت بدانیم از این واقعیت که تمام احساسات دینی در آن معطوف کار نجاتی هستند که از طریق عیسی مسیح انجام شد، ارتداد به دو طریق ظاهر می‌شود. یعنی، این دستورالعمل بنیادین روی‌هم‌رفته حفظ می‌شود... منتها یا ذات بشر طوری تعریف می‌شود که نجات به‌معنای دقیق کلمه امکانپذیر نباشد، یا نجات‌دهنده طوری تعریف می‌شود که توانایی نجات دادن را نداشته باشد.

بحث شلایرماخر پیرامون ارتداد چنان جالب است که جا دارد در اینجا به‌تفصیل آن را مورد بررسی قرار دهیم ــ تااندازه‌ای از این جهت که تمایز بین ارتداد و بی‌ایمانی را روشن می‌سازد، و تا اندازه‌ای از این رو که ضرورت وجود مفهوم ارتداد را در الاهیات نشان می‌دهد، هرچند خود واژهٔ ارتداد به دلیل استعمال زیاد از حد بی‌اعتبار شده است.

اگر، چنانکه شلایرماخر می‌گوید، جوهرهٔ منحصربه‌فرد مسیحیت همانا عبارت است از این واقعیت که خدا ما را از طریق عیسی مسیح ــ و نه از طریق هیچ‌کس دیگر یا به طریقی دیگر ــ نجات داده است، نتیجه می‌گیریم که درک مسیحی از خدا، عیسی مسیح، و ذات بشر لزوماً باید با این درک از نجات همخوانی داشته باشد. یعنی درک مسیحی از خدا باید به‌گونه‌ای باشد که خدا بتواند از طریق مسیح نجات آدمیان را ممکن سازد؛ و درک مسیحی از مسیح نیز باید به‌گونه‌ای باشد که خدا از طریق او بتواند اسباب نجات آدمیان را فراهم آورد؛ و، به همین ترتیب، درک مسیحی از انسان نیز باید به‌گونه‌ای باشد که نجات هم ممکن باشد، هم واقعی. به عبارت دیگر، ضروری است که درک مسیحی از خدا، مسیح، و انسان حتماً با اصل نجات فقط و فقط از طریق مسیح مطابقت داشته باشد.

از نظر شلایرماخر، رد یا انکار این اصل که خدا ما را از طریق عیسی مسیح نجات داده است، به منزله ردّ خود مسیحیت است. به بیان دیگر، انکار این واقعیت که خدا ما را از طریق عیسی مسیح نجات داده است، در حکم انکار بنیادی‌ترین ادعای ایمان مسیحی بر حقانیت است. تمایز بین آنچه مسیحی است و آنچه غیرمسیحی، بسته به این است که آیا این اصل مورد پذیرش است

یا خیر. اما فرق بیان اینکه چه چیز مبتنی بر راست‌دینی است و چه چیز ارتداد، در گرو آن است که این اصل ــ حال که پذیرفته شد ــ چگونه فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، ارتداد نوعی بی‌ایمانی نیست، بلکه چیزی است که در چارچوب خود ایمان ظهور می‌کند. ارتداد از نظر شلایرماخر اساساً عبارت است از روایتی ناقص یا نادرست از ایمان مسیحی.

ارتداد به این صورت به‌وجود می‌آید که این اصل اساسی، با وجود پذیرفته شدن، طوری تعبیر و تفسیر می‌شود که به تناقض درونی می‌انجامد. به عبارت دیگر، خود اصل پذیرفته می‌شود، منتها اشتباه فهمیده می‌شود. خود اصل مورد قبول است، اما:

۱. به‌گونه‌ای تعبیر می‌شود که، بر اساس آن، مسیح نمی‌تواند انسان را نجات دهد؛ یا

۲. به‌گونه‌ای تعبیر می‌شود که، بر اساس آن، انسان ــ که موضوع پارساشمردگی است ــ نمی‌تواند به‌معنای واقعی کلمه عادل شمرده شود.

بیایید هریک از این احتمالات را بررسی کنیم:

نجات‌دهنده کیست؟ پاسخی که به این سؤال داده می‌شود باید بتواند به کیفیت ویژه و منحصربه‌فرد کار او و نیز به توانایی او در میانجیگری بین خدا و انسان اشاره کند. به همین جهت، اگر بناست مسیح میانجی بین خدا و انسان باشد، باید، از یک سو، بین او و ما شباهتی بنیادین وجود داشته باشد و، از سوی دیگر، عمیقاً با ما فرق داشته باشد؛ زیرا هر انسانی نجات‌دهنده نیست. ارتداد وقتی به‌وجود می‌آید که این دو اصل هر دو با هم مورد تأیید قرار نگیرد و، درنتیجه، پذیرش یکی به معنای ردّ دیگری باشد.

اگر بر تفوق و برتری عیسی مسیح بر ما تأکید شود بدون آنکه شباهت بنیادین او با ما نیز مورد تأیید قرار گیرد، توانایی او در آشتی دادن ما با خدا مخدوش می‌شود، زیرا دیگر به‌هیچ‌وجه اشتراکی با کسانی که درصدد نجات آنهاست ندارد. از طرف دیگر، اگر شباهت او با ما مورد تأکید قرار گیرد بدون آنکه اذعان شود که او لااقل از یک جنبهٔ اساسی کاملاً با ما فرق دارد، در آن صورت، نجات‌دهنده خود به نجات نیاز خواهد داشت. اگر نجات‌دهنده از هر لحاظ شبیه ماست، پس باید پذیرفت که مثل ما محتاج نجات نیز هست. و از این رو یا همگی ــ برخی کمتر، برخی بیشتر ــ نجات‌دهنده هستیم، یا نجات‌دهنده نمی‌تواند نجات دهد.

بنابراین روشن است که آموزهٔ نجات از طریق مسیح مستلزم آن است که نجات‌دهنده، سوای نیاز به نجات، در انسانیت ما شریک باشد. از نظر شلایرماخر، مسیحیت ارتدوکس یا راست‌دین به این صورت بر این حقیقت مهم صحه گذاشته که اعلام کرده است عیسی مسیح، همزمان، هم

خداست و هم انسان. خیلی آسانتر می‌بود اگر می‌شد گفت عیسی فقط خدا یا فقط انسان است، اما برای آنکه ممکن بودن و واقعی بودن نجاتمان مورد تأیید قرار گیرد، لازم است مؤکداً اعلام داشت که او هر دو است.

از آنچه در بالا گفته شد پیداست که اگر به اصل نجات از طریق مسیح معتقد باشیم اما شخص مسیح را طوری تعبیر کنیم که چنین نجاتی عملاً میسر نباشد، دو نوع ارتداد به‌وجود می‌آید. یا عیسی مسیح وجه اشتراک خود را با کسانی که قصد نجاتشان را دارد از دست می‌دهد، که نتیجه، ظهور ارتدادی است که معمولاً به دوستیسم[۴۴] معروف است؛ یا تفاوت بنیادین خود را با کسانی که قصد نجاتشان را دارد از دست می‌دهد، و صرفاً انسانی خارق‌العاده و روشنگر قلمداد می‌شود، که شلایرماخر چنین ارتدادی را ابیونیتیسم[۴۵] می‌خواند.

به همین ترتیب، شلایرماخر می‌پرسد: نجات‌یافتگان چه کسانی‌اند؟ پاسخی که به این سؤال داده می‌شود باید بتواند توضیح دهد که اساساً چرا لازم است نجات از خارج از انسان برسد. به عبارت دیگر، چرا خودمان نمی‌توانیم خود را نجات دهیم؟ موضوع نجات باید، اولاً، نیازمند نجات باشد و، در ثانی، بتواند به هنگام ارائهٔ این نجات، آن را دریافت کند. این هر دو باید در آن واحد مورد تأکید قرار گیرد، درست همان‌طور که جنبهٔ انسانی و الاهی مسیح می‌بایست همزمان مورد تأیید قرار می‌گرفت.

اگر نیاز انسان به نجات مورد قبول باشد اما نپذیریم که انسان خودش از نجات دادن خود عاجز است، باید چنین نتیجه گرفت که ما آدمیان خود می‌توانیم عامل نجات خودمان باشیم. در نتیجه، اگر نگوییم همه، لااقل برخی از افراد ــ برخی بیشتر، برخی کمتر ــ قادرند ما را با خدا آشتی دهند، که بی‌درنگ اصل نجات تنها از طریق مسیح را نقض می‌کند. و اگر قبول نداشته باشیم که ما آدمیان این توانایی را داریم که نجاتی را که در اختیارمان گذاشته می‌شود دریافت کنیم، باز نجات ناممکن می‌شود. این دو ارتداد، در مفهومی کلی، با دو بدعت پلاگیوسی و مانویت مطابقت دارد.

از نظر شلایرماخر، چهار ارتدادی را که در بالا بدان اشاره شد می‌توان چهار ارتداد طبیعی ایمان مسیحی دانست، که هریک نتیجهٔ درک ناقص آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان است. شگفت نیست که این چهار ارتداد مهم‌ترین اَشکال ارتدادی بودند که کلیسای اولیه خود را با آن مواجه دید و پیرامونشان به بحث پرداخت.

---

44. Docetism 45. Ebionitism

در این فصل به برخی از مسائلی که دانستن آن پیش از آغاز مطالعهٔ الاهیات ضروری است اشاره کردیم. هدف آن بود که زمینه برای بررسی مسائل مهمی که موضوع اصلی الاهیات مسیحی است آماده شود. همین موضوع در مورد مطالب فصل بعد نیز صدق می‌کند. هدف بررسی منابعی است که الاهیات از آن الهام می‌گیرد.

سؤالات فصل پنجم

۱. آیا ضرورتی دارد که وجود خدا را اثبات کنیم؟
۲. به نظر شما، فرق بین قیاس و استعاره چیست؟
۳. به نظر شما، برهان هستی‌شناختی انسلم در اثبات وجود خدا تا چه حد متقاعدکننده است؟
۴. بحثی که بر سر نظریهٔ کوپرنیک درگرفت به چه مسائل الاهیاتی مربوط می‌شد؟
۵. آیا حتماً باید مسیحی بود تا بتوان الاهی‌دانی مسیحی شد؟

فصل ششم

منابع الاهیـــات

الاهیات مسیحی نیز همچون اکثر رشته‌های دیگر از منابع متعددی الهام می‌گیرد. در چارچوب الاهیات مسیحی بحثهای فراوانی در این مورد درگرفته است که این منابع چه هستند و هر کدام تا چه حد در بررسیهای الاهیاتی اهمیت دارند. در این فصل قصد داریم به ماهیت این منابع بپردازیم و ببینیم تا چه حد می‌توان بر اساس آنها الاهیاتی مستحکم پی افکند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که در سنت مسیحی چهار منبع برای الاهیات قائل شده‌اند:

۱. کتاب مقدس

۲. عقل

۳. سنت

۴. تجربه

هر یک از این منابع نقشی خاص در الاهیات برعهده دارد، که در جای مناسب به‌تفصیل بررسی خواهد شد. اما اول بد نیست کار خود را با بررسی مفهومی آغاز کنیم که برای الاهیات مسیحی دارای اهمیتی بنیادین است: مفهوم مکاشفه.

مفهوم مکاشفه

یکی از موضوعات مهم الاهیات مسیحی طی قرون متمادی این بوده است که کوششهای انسان برای درک کامل ذات و اهداف خدا درنهایت ره به جایی نخواهد برد. اگرچه اکثراً قبول دارند که انسان می‌تواند راجع به خدا به شناختی طبیعی دست یابد (هرچند نوشته‌های اولیهٔ کارل بارت

در این زمینه استثنایی مهم است)، گستره و عمق چنین شناختی بسیار محدود است. مفهوم مکاشفه بیانگر این اعتقاد رایج در الاهیات مسیحی است که «باید به ما گفته شود خدا چگونه است» (ابرهارد یونگل[1]).

الاهیات مسیحی در دهۀ ۱۹۶۰ به‌کلی متحول شد. بسیاری از اعتقادات سنتی به مبارزه طلبیده شد و از نو تعریف گشت. یکی از این عقاید، مفهوم مکاشفه بود. دو مسئله پیش آمد که به‌نظر می‌رسید درک سنتی مسیحی در مورد مکاشفه را سخت زیر سؤال ببرد. نخست آنکه، اف. جی. داونینگ[2] اعلام داشت که علاقه و توجه جهان مدرن به مسئلۀ مکاشفه نه معلول مطالب خود کتاب مقدس، بلکه به دلیل اهمیت مسائل شناخت‌شناسی در فلسفۀ مدرن است. اهمیت و ارجحیت یافتن مسائل مربوط به «شناخت صحیح» در مثلاً فلسفۀ علم، به‌اشتباه به حیطۀ الاهیات نیز منتقل شده است. داونینگ اعلام داشت که موضوع کتاب مقدس نجات است نه شناخت. مسئلۀ اصلی در عهد جدید این بود که «چه باید بکنم تا نجات یابم»، نه اینکه «چه باید بدانم؟» اما برخی دیگر از الاهی‌دانان در پاسخ چنین استدلال کرده‌اند که مفهوم کتاب مقدسی نجات اغلب در قالب تعابیر مربوط به شناخت بیان می‌شود، به این معنا که، مطابق تعالیم کتاب مقدس، نجات انسان در گرو شناخت امکان نجات در مسیح، و نیز پاسخ مطلوبی است که برای عملی شدن چنین نجاتی ضروری است. شناخت خدا از نظر کتاب مقدس صرفاً داشتن اطلاعاتی راجع به خدا نیست، بلکه خودآشکارسازی حیاتبخش و نجاتبخش خداست در مسیح.

و اما مسئلۀ دوم اینکه، برخی از پژوهشگران کتاب مقدس نظیر جیمز بار[3] اعلام داشته‌اند که ظاهراً موضوع مکاشفه، هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید، جنبۀ حاشیه‌ای دارد و چندان مورد تأکید نیست. این افراد چنین استدلال کرده‌اند که زبان مکاشفه‌ای در نوشته‌های کتاب مقدس نه از اهمیت بنیادین برخوردار بوده و نه به‌طور هماهنگ و یکدست وجود داشته است. با این حال، خیلی زود معلوم شد که این تحلیل آنها نه بر مطالعۀ دقیق واژگان مکاشفه‌ای خود کتاب مقدس، بلکه صرفاً بر پذیرش بی‌چون‌وچرای مفاهیم نظام‌مند از مکاشفه مبتنی بوده است. مسلم است که مفاهیم قرون وسطایی یا امروزی مکاشفه را نمی‌توان به‌طور آشکار در عهد عتیق یا عهد جدید شاهد بود، اما این امر به‌هیچ‌وجه بدین‌معنا نیست که زبان مکاشفه‌ای در کتاب مقدس جایی ندارد یا به حاشیه رانده شده است.

این گفته قطعاً درست است که منظور عهد جدید از مکاشفه، «مکشوف کردن خدایی تا به

---

1. Eberhard Jungel 2. F. G. Downing 3. James Barr

حال ناشناخته» نیست. اصطلاح مکاشفه در کاربرد روزمره ممکن است دربردارندهٔ «شناساندن چیزی به‌طور کامل» یا «آشکار شدنِ تمام و کمالِ آنچه تاکنون تار و مبهم بود» باشد. اما وقتی در حیطهٔ الاهیات از مکاشفهٔ خدا صحبت می‌شود، منظور این نیست که خدا خود را به‌طور کامل مکشوف می‌کند.

به عنوان مثال، بسیاری از نویسندگان پیرو سنت ارتدوکس یونانی مؤکداً اعلام داشته‌اند که مکاشفهٔ خدا به معنای خط بطلان کشیدن بر ماهیت رازگونهٔ ذات خدا نیست. آموزهٔ «خودداری[4]» هنری نیومان نیز بیانگر همین مطلب است. هرقدر هم که در مورد خدا شناخت حاصل کنیم، هنوز چیزهایی هست که در حیطهٔ درک و فهم ما نمی‌گنجد. لوتر نیز در همین راستا می‌گوید که مکاشفهٔ خدا در مورد خود مکاشفه‌ای است جزئی، اما کاملاً موثق و کافی. لوتر در این خصوص مفهوم «مکاشفهٔ نهانی خدا» را ارائه می‌دهد که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های « الاهیات صلیب» اوست.

در الاهیات مسیحی این اتفاق‌نظر وجود دارد که طبیعت (یا خلقت) به خدا که خالق آن است شهادت می‌دهد. ولی این شناخت طبیعی از خدا لازم است توسط مکاشفه کامل شود، زیرا از طریق مکاشفه به شناختی از خدا نایل می‌شویم که از هیچ طریق دیگری قابل دریافت نیست. با این حال، باید توجه داشت که منظور از مفهوم مکاشفه صرفاً انتقال یک سلسله اطلاعات دربارهٔ خدا نیست، بلکه منظور این است که خدا خود را بر ما آشکار می‌سازد. ما وقتی در مورد مردم صحبت می‌کنیم، بین اینکه «راجع به کسی اطلاعاتی داشته باشیم» و «کسی را بشناسیم» فرق می‌گذاریم. منظور از مورد اول، دانشی صرفاً ذهنی است. یعنی در مورد کسی صرفاً اطلاعاتی داریم (مثلاً اینکه قد و وزنش چقدر است، و اطلاعاتی از این قبیل). اما وقتی می‌گوییم «کسی را می‌شناسیم»، منظورمان این است که با او رابطه‌ای شخصی داریم.

مکاشفه در معنای بسط‌یافته‌اش صرفاً انتقال یک سلسله اطلاعات نیست، بلکه منظور، مکاشفهٔ شخصی خداست از خودش در چارچوب تاریخ. خدا به‌واسطهٔ یک فرایند خودآشکارسازی، که اوج و تحقق آن را در زندگی عیسای ناصری شاهدیم، ابتکار عمل را به دست گرفته است.

این نکته در قرن بیستم از سوی نویسندگانی که تحت نفوذ انواع فلسفه‌های شخص‌انگار[5] بوده‌اند ــ کسانی چون فریدریش گوگارتن[6]، دیتریش بونهوفر[7]، و ایمانویل هیرش[8] به‌کرات مورد تأکید قرار گرفته است. امیل برونر[9] ــ که او نیز در زمرهٔ همین متفکران است ــ بر اهمیت آموزهٔ تجسم

---

4. reserve 5. personalist 6. Friedrich Gogarten 7. Dietrich Bonhoeffer
8. Emanuel Hirsh 9. Emil Brunner

برای مکاشفه تأکید می‌نهد: مسیح همانا مکاشفهٔ شخصی خداست از خودش. ایمانداران «مصاحبان خدا در تاریخ»اند. مکاشفه در اینجا شکلی شخصی به خود می‌گیرد. این موضوع را بعداً در بحث پیرامون ایدهٔ خدایی شخصیت‌مند بیشتر بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۲۶۱-۲۶۸).

مدل‌های مکاشفه

مکاشفه نیز همچون بسیاری دیگر از مفاهیم الاهیاتی، مفهومی پیچیده است. الاهی‌دانان در تلاش برای پی بردن به ابعاد گوناگون آن، مدل‌های مختلفی برای آن در نظر گرفته‌اند که در اینجا به چهار مدل اشاره می‌کنیم. باید توجه داشت که پذیرش یکی از این مدل‌ها به‌معنای ردّ دیگری نیست. این چهار مدل از مکاشفه چنانچه درست درک شوند، نمایانگر تأکیدات متفاوتی هستند که در چارچوب درک مسیحی از مکاشفه وجود دارد.

مکاشفه چون آموزه

این نگرش، ویژهٔ محافل انجیلی محافظه‌کار و مکاتب کاتولیک نومدرسی (نئواسکولاستیک) است و امروز نیز، با کمی تغییر و تعدیل، در چارچوب سنت مسیحی نفوذی قابل‌ملاحظه دارد. برخلاف انجیلیون که بر نقش کتاب مقدس در انتقال مکاشفه تأکید دارند، کاتولیک‌های پیرو مکتب نومدرسی روی‌هم‌رفته بیشتر بر نقش سنت، بویژه منصب تعلیمی کلیسا[10]، تأکید ورزیده‌اند. در این مورد عمدتاً از اصطلاح «گنجینهٔ مکاشفه» یا «گنجینهٔ حقیقت» استفاده می‌شود که منظور، شناختی است که کلیسا طی سالیان متمادی بدان دست یافته و انباشته است. بر اساس این نگرش، مکاشفه را باید در وهلهٔ نخست مجموعه‌ای از گزاره‌ها دانست (هرچند به این گزاره‌ها محدود نیست).

از این نگرش سخت انتقاد شده است. شاید بتوان جورج لیندبک، الاهی‌دان پست‌لیبرال، را سرسخت‌ترین منتقد این دیدگاه دانست (نک: صص ۱۳۱-۱۳۲). لیندبک در کتابش با عنوان ماهیت آموزه چنین نگرشی را نسبت به مکاشفه، نگرشی «معرفتی[11]» یا «گزاره‌ای[12]» می‌خواند و می‌گوید مکاشفه بر اساس چنین نگرشی صرفاً «گزاره‌هایی آموزنده یا ادعاهایی معرفتی در مورد یک سلسله واقعیات عینی است.» لیندبک این نگرش را، که به‌زعم او چیزی جز

10. magisterium 11. cognitive 12. propositional

عقل‌گرایی و صورت‌گرایی[13] نیست، به‌کلی مردود می‌شمرد و می‌گوید چنین دیدگاهی بر این تصور غلط استوار است که می‌توان حقیقت عینی راجع به خدا را به‌گونه‌ای قطعی، کامل، و ابدی در قالب گزاره‌هایی بیان کرد.

انتقاد لیندبک از نظریات «معرفتی» دربارهٔ مکاشفه یا آموزه، هنگامی که لبهٔ تیز آن متوجه برداشتهای نومدرسی از مکاشفه است، تا حد زیادی قابل‌قبول است. برای مثال، دیدگاه نویسندهٔ نومدرسی، هرمان دیکمان[14]، که معتقد بود مکاشفهٔ فوق‌طبیعی از طریق بیانات گزاره‌ای، شناختی عقلانی را منتقل می‌سازد، آشکارا در تیررس انتقادات لیندبک است. با این حال، تمام نظریات معرفتی که در مورد آموزه وجود دارد، از این لحاظ آسیب‌پذیر نیست. لازم است بین این دیدگاه که مکاشفه از طریق بیانات گزاره‌ای شناختِ عقلانی قطعی و کاملاً روشنی از خدا را به ما منتقل می‌کند، از یک سو، و این نظر که آموزه‌ها دارای بُعدِ شناختی نیز هستند، از سوی دیگر، فرق گذاشت. به عنوان مثال، اکثر الاهی‌دانان قرون وسطا به‌واقع مکاشفه را مفهومی پویا می‌دانستند و آن را «درکی از حقیقت الاهی که ما را به سوی این حقیقت رهنمون می‌شود» تعبیر می‌کردند. این دسته الاهی‌دانان معتقد بودند که مکاشفه درکی قابل‌اعتماد اما ناکامل از واقعیت در اختیار ما می‌گذارد.

نیز اتخاذ نگرشی گزاره‌ای به مکاشفه به‌معنای خط بطلان کشیدن بر سایر دیدگاهها نیست. شاید بزرگترین ضعف الاهیات مسیحی این باشد که مشکل می‌تواند بپذیرد که مدل‌های مختلف یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه مکمل هم هستند. گفتن اینکه مکاشفه دربردارندهٔ اطلاعاتی دربارهٔ خداست به‌معنای نفی این نیست که در عین حال حضور خدا را نیز منتقل می‌کند، یا باعث دگرگونی تجربهٔ بشری می‌شود.

مکاشفه چون حضور

این نگرش به مکاشفه بویژه از سوی نویسندگان پیرو مکتب الاهیات دیالکتیکی پی گرفته شد (نک: ص ۱۱۶) که عمیقاً از شخص‌انگاری دیالوجیک[15] مارتین بوبر[16] تأثیر پذیرفته بودند (نک: صص ۲۶۵-۲۶۸). شاید بهترین تجلی این دیدگاه را بتوان در کتاب حقیقت به‌مثابهٔ رویارویی[17] نوشتهٔ امیل برونر سراغ جست. برونر در این کتاب، مکاشفه را ارتباطی شخصی با خدا می‌خواند

---

13. literalism 14. Hermann Dieckmann 15. dialogical personalism
16. Martin Buber 17. *Truth as Encounter*

و چنین استدلال می‌کند که در فرایند مکاشفه، حضور شخصی خود خدا به فرد ایماندار افاضه یا منتقل می‌شود: «محبت و خداوندی خدا به هیچ طریقی قابل‌انتقال نیست مگر اینکه خود خدا خودش را به ما اهدا کند.»

منظور برونر این است که خدا در فرایند مکاشفه صرفاً مشتی اطلاعات دربارهٔ خودش به ما نمی‌دهد، بلکه حضور شخصی خود را به ما ارزانی می‌دارد. برونر، با الهام از تحلیل مارتین بوبر در مورد وجود دو نوع رابطهٔ «من و تو» و «من و آن»[18]، بر این نکته تأکید ورزید که مکاشفه بُعدِ ارتباطی بسیار قوی دارد. خدا نه به صورت یک «شیء» یا «آن»، بلکه به صورت یک «تو» تجربه می‌شود. مکاشفه ماهیتی غایت‌شناختی[19] دارد ــ یعنی رو به سوی غایتی مشخص دارد. این غایت همانا ایجاد رابطه‌ای است دوجانبه بین خدای مکشوف‌کننده و انسانی که به این مکاشفه پاسخ می‌دهد.

بدین‌ترتیب، مفهوم «حقیقت به‌مثابه رویارویی» که برونر مطرح می‌کند، به‌خوبی در برگیرندهٔ دو عنصری است که برای درک صحیح مکاشفه لازم است: مکاشفه امری است تاریخی و نیز شخصی. منظور برونر از این گفته که مکاشفه امری تاریخی است این است که حقیقت چیزی که همیشه در دنیای ازلی و ابدی ایده‌ها وجود داشته و صرفاً طی مکاشفه بر ما آشکار شده باشد نیست، بلکه چیزی است که در زمان و مکان رخ می‌دهد. حقیقت به‌مثابه عمل خدا در گسترهٔ زمان و مکان، به‌ـوجود ـمی‌آید. و اما منظور برونر از شخصی بودن مکاشفه این است که محتوای این عملِ خدا نه مجموعه‌ای از عقاید یا آموزه‌های پیچیده دربارهٔ خدا، بلکه همانا شخصِ خود خداست. خدا در مکاشفه، خودش را به بشر اهدا می‌کند. به همین جهت، مکاشفهٔ الاهی از نظر برونر لزوماً مسیح‌محور است: برونر عینیت‌مداری دروغین آموزهٔ به‌اصطلاح ارتدوکس مکاشفهٔ گزاره‌ای را با این گفتهٔ معروف لوتر پاسخ می‌دهد که می‌گفت کتاب مقدس «آخوری است که مسیح در آن قرار دارد.»

بر اساس این دیدگاه، برونر هر نوع ایده‌ای راجع به مکاشفه را که به موجب آن مکاشفه صرفاً سخنان یا گزاره‌هایی دربارهٔ خدا دانسته شود، نقد می‌کند و می‌گوید این‌گونه نظریات، با خدا مثل یک شیء رفتار می‌کنند، نه یک شخص؛ و او را به حد یک شیء تنزل می‌دهند. «هیچ سخن و گفتاری برای گشودن سرّ خدا به عنوان یک «شخص» کفایت نمی‌کند.» مکاشفه را نمی‌توان انتقال مشتی اطلاعات یا داده‌ها راجع به خدا دانست: «مکاشفه هیچ‌گاه انتقال دانش صِرف نیست، بلکه

18. I-It 19. teleological

همنشینی و مصاحبتی است حیاتبخش و احیاکننده.» بدین‌ترتیب، از این دیدگاه، مکاشفه بیش از هرچیز انتقال یا ایجاد رابطه‌ای شخصی دانسته می‌شود.

البته عقایدی مشابه را می‌توان در دوره‌های متقدم‌تر تاریخ کلیسا نیز شاهد بود. جان هنری نیومان در سرودش به نام جلال بر ذات اقدس به‌خوبی بر این واقعیت که مکاشفه متضمن حضوری شخصی است تأکید می‌ورزد

عطیه‌ای والاتر از فیض لازم است
تا تن و روان آدمی را تازه سازد؛
حضور خدا و خود خدا
و ذات الوهیت.

مکاشفه چون تجربه

سومین مدل مهم در مورد مکاشفه، بر تجربهٔ بشر متمرکز است. بر اساس این نگرش، خدا از طریق تجربهٔ فردی انسان مکشوف یا شناخته می‌شود. این دیدگاه را بعداً هنگام بررسی ارزش و عملکرد تجربهٔ دینی به عنوان منبعی برای الاهیات، در همین فصل به‌طور مفصل از نظر خواهیم گذراند. یکی از بزرگترین نقطه‌ضعف‌های این نگرش، انتقادی است که لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) بر آن وارد دانست. فویرباخ اعلام داشت که چنین تجربه‌ای صرفاً «تجربهٔ انسان از خودش» است. دیدگاه تجربی را کمی بعد به‌طور مفصل بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۲۴۶-۲۵۴).

مکاشفه چون تاریخ

و اما نگرشی کاملاً متمایز درخصوص مکاشفه، که بویژه با آراء ولفهارت پاننبرگ الاهی‌دان آلمانی مرتبط دانسته می‌شود، بر مضمون مکاشفه به عنوان تاریخ استوار است (نک: صص ۴۲۱-۴۲۴). از نظر پاننبرگ، الاهیات مسیحی بر ارزیابی و تحلیل یک تاریخ جهانی که در دسترس همگان است مبتنی است، و نه بر ذهنیت درونی هستی شخصی انسان یا تعبیری خاص از آن تاریخ. تاریخ خودْ مکاشفه است (یا از این قابلیت برخوردار است که به صورت مکاشفه درآید). از نظر پاننبرگ، مکاشفه در اصل واقعه‌ای تاریخی، همگانی، و جهانشمول است که به عنوان «عمل خدا» شناخته و تفسیر می‌شود. پاننبرگ در مقالهٔ خود با عنوان «مضامین جزمی پیرامون آموزهٔ مکاشفه»، موضع خود را در قالب هفت قضیه شرح داده است که، از آن بین، پنج قضیهٔ اول در ارتباط با این مدل مکاشفه به‌طور خاص حائز اهمیت‌اند.

۱. مکاشفهٔ خدا از خودش در کتاب مقدس مکاشفه‌ای مستقیم ــ به شیوهٔ تئوفانی[20] ــ نیست، بلکه مکاشفه‌ای غیرمستقیم و در قالب اعمال خدا در تاریخ است. (تئوفانی عبارت است از ظهور یا تجلی خدا به‌طور موقتی [که البته لزوماً جنبهٔ مادی ندارد]، و باید بین این نوع تجلی خدا و واقعهٔ تجسم، که به موجب آن خدا برای همیشه در شخص عیسی مسیح مکشوف شد، فرق گذاشت.)

۲. مکاشفه را نمی‌توان در همان آغاز به‌طور کامل درک کرد، بلکه درک کامل آن تنها در انتهای تاریخ مکاشفه میسر است.

۳. بر خلاف موارد خاصی از تجلیات الاهی (تئوفانی)، مکاشفهٔ خدا در تاریخ به‌طور همگانی و جهانشمول در دسترس است، و هرکه چشم داشته باشد می‌تواند آن را دریافت کند.

۴. مکاشفهٔ جهانشمول خدا به‌طور کامل در تاریخ اسرائیل تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه این مکاشفه نخست در سرنوشت عیسای ناصری تحقق یافت، بدین‌معنا که غایت تاریخ، پیشاپیش، در سرنوشت او متجلی بود.

۵. رخداد مسیح جدا از وقایع دیگر خدا را مکشوف نساخت، بلکه این رخداد در متن تاریخ رابطهٔ خدا با اسرائیل قرار دارد.

بر این اساس، پاننبرگ استدلال می‌کند که واقعهٔ رستاخیز مسیح یکی از اعمال مرکزی مکاشفهٔ الاهی در تاریخ است ــ نکته‌ای که به هنگام بررسی موضوع رستاخیز بدان بازخواهیم گشت.

دیدگاه پاننبرگ در مورد مکاشفه تقریباً همان‌قدر که هیجان محافل الاهیاتی را برانگیخته، مورد انتقاد نیز واقع شده است. اندیشهٔ اثبات حقانیت انجیل بر مبنای تاریخ جهانی، کاری جسورانه به‌نظر می‌رسید، و به الاهیات امکان می‌داد منزلت و اعتبار عقلانی ازدست‌رفتهٔ خود را، که به باور بسیاری مدتها بود توسط آیین مارکسیسم غصب شده بود، مجدداً به دست آورد. مخصوصاً چنین به‌نظر می‌رسید که پاننبرگ با دیدگاه خود موفق شده است از افتادن در دام انتقادات فویرباخ (نک: صص ۲۵۲-۲۵۳) اجتناب کند. فویرباخ در ردّ دیدگاه شلایرماخر دربارهٔ مکاشفه، که کار را با تجربهٔ بشری آغاز می‌کرد، چنین دیدگاهی را الاهیاتی به‌شمار می‌آورد که صرفاً بر عینیت‌بخشی به احساسات انسان استوار است. پاننبرگ، با استناد به تاریخ، به‌خوبی از گرفتار شدن به آن خط فکری که درنهایت به بن‌بست فویرباخ می‌انجامد پرهیز می‌کند. تأکید او بر

20. theophany

این است که الاهیات برخاسته از تاریخ است، نه عواطف و احساسات بشری در مورد نجات یا حضور خدا.

الاهیات طبیعی: گستره و محدودیتهای آن

آموزهٔ آفرینش، بنیادی الاهیاتی برای مفهوم شناخت طبیعی از خدا فراهم می‌آورد. اگر دنیا را خدا آفریده است، طبیعی است که این صنعت دستِ خدا، نشان آفریننده‌اش را بر خود داشته باشد. درست همان‌طور که سبک خاص یک هنرمند را می‌توان در مجسمه‌ای که تراشیده شاهد بود، یا همان‌طور که نقاش پای تابلویی را که ترسیم کرده امضا می‌کند، حضور خدا را نیز می‌توان در جهان خلقت شاهد بود. اما کدام قسمت از جهان خلقت؟ از بین بیشمار پاسخهایی که الاهیات مسیحی در خلال اعصار به این سؤال داده است، می‌توان به سه پاسخ اشاره کرد:

۱. **عقل انسان:** آوگوستینوس در کتاب خود به نام در باب تثلیث[۲۱]، تااندازه‌ای به این پرسش پاسخ می‌دهد. استدلال او را می‌توان چنین خلاصه کرد: اگر بناست در جهان خلقت به دنبال نشان خدا بگردیم، عقل حکم می‌کند که این نشان را در اشرف مخلوقات جهان بجوییم. آوگوستینوس، با استناد به بابهای اول و دوم سفر پیدایش، اعلام می‌دارد که این اشرف مخلوقات همانا طبیعت انسان است. او آنگاه بر اساس مفروضات نوافلاطونی که از محیط فرهنگی روزگارش به‌عاریت گرفته بود، چنین استدلال می‌کند که رفیع‌ترین خصلت طبیعت بشر همانا قوهٔ تعقل یا اندیشهٔ اوست. و از اینجا به این نتیجه می‌رسد که نشانه‌های خدا (یا، دقیق‌تر بگوییم، «نشانه‌های تثلیث[۲۲]» را باید در فرایند تعقل ذهن بشر جست. آوگوستینوس بر این اساس نظریه‌ای ارائه می‌دهد که به «تشبیهات روان‌شناختی تثلیث» معروف است (نک: صص ۳۳۳-۳۳۵).

۲. **نظم و هماهنگی موجود در جهان:** پیش‌تر دیدیم که چطور براهین توماس آکویناس در اثبات وجود خدا، بر نظم و هماهنگی موجود در طبیعت استوار بود که نشان می‌داد لاجرم باید ناظمی هوشمند در پس آن نهفته باشد. منتها این واقعیت که ذهن انسان قادر به درک و تحلیل این نظم و هماهنگی است نیز به همان اندازه حائز اهمیت است. ظاهراً طبع انسان دارای خاصیتی است که باعث می‌شود در مورد دنیا به کندوکاو بپردازد، و ظاهراً جهان نیز دارای این خاصیت است که بتواند از عهدهٔ پاسخگویی به پرسشهای کاوشگرانهٔ ذهن بشر برآید. جان

---

21. *De Trinitate*

22. vestigia Trinitatis

پولکینگهورن[۲۳]، فیزیکدانِ نظری و عالم دفاعیات مسیحی، در اثر خود به نام علم و آفرینش، در این باره می‌گوید:

> این واقعیت که می‌توانیم دنیا را بشناسیم، چنان برای ما طبیعی است که اغلب آن را بدیهی فرض می‌کنیم. همین واقعیت است که علم را ممکن ساخته است. اما وضع می‌توانست غیر از این باشد. جهان می‌توانست به‌جای جهانی منظم و هماهنگ، مکانی آشفته و پرهرج‌ومرج باشد، یا دارای منطقی باشد ورای درک و فهم انسان... بین عقل ما و جهان هستی، بین منطقی که با آن به جهان می‌نگریم و منطقی که در خود جهان نهفته است، نوعی تناسب و هماهنگی وجود دارد.

به عبارت دیگر، بین منطق ذهن بشر و منطق ــ یا نظم و هماهنگی ــ که در دنیای خارج مشاهده می‌کنیم، تناسب و همخوانی عمیقی وجود دارد. به همین خاطر است که ساختارهای انتزاعی و نظری ریاضیات محض ــ که ابداع آزادانهٔ ذهن آدمی است ــ می‌تواند کلیدهای مهمی برای درک جهان فراهم آورد. تمامی اینها از نظر پولکینگهورن نوعی الاهیات طبیعی است که انسان را برای شناخت کاملی که از طریق مکاشفهٔ مسیحی به‌دست می‌آید آماده می‌سازد.

۳. **زیبایی جهان:** برخی از الاهی‌دانان بر اساس حس زیبایی که به هنگام تأمل در جهان به انسان دست می‌دهد، نظامهای الاهیات طبیعتی تدوین کرده‌اند. هانس اورس فون بالتازار نمونهٔ نویسنده‌ای است در قرن بیستم که بر اهمیت الاهیاتی زیبایی تأکید می‌ورزد. با این حال، شاید بتوان گفت بهترین بررسی در این زمینه، از آنِ جانثن ادواردز الاهی‌دان مشهور امریکایی است:

> شوکت و عظمت شگفت‌انگیز دنیای مرئی و گستردگی باورنکردنی آن، بلندی غیرقابل تصور آسمانها و غیره، جملگی صرفاً نمونه و سایه‌ای است از جلال و شکوه و عظمت بیکران دنیای خدا، یعنی عالم روحانی: درک‌ناشدنی‌ترین تجلی قدرت، حکمت، تقدس، و محبت خدا در آنچه در دنیا آفریده شده است و اتفاق می‌افتد، و عظمت فوق‌العادهٔ نیکویی اخلاقی و طبیعی، نور، شناخت، تقدس، و سعادتی که بدان انتقال می‌یابد و باعث می‌شود به عظمت دنیا و بلندی آسمانها پی ببریم.

---

23. John Polkinghorne

این حس شعف زیباشناختی را در سراسر زندگینامه‌ای که جانثن ادواردز در مورد خود نوشته است، بویژه در کلیات او، شاهدیم. از نظر ادواردز، ادراک زیبایی که به هنگام «مسرور شدن از مراتع سبز و نسیم ملایم» تجربه می‌کنیم، جلوه‌ای است از تقدس خدا؛ جلوه‌ای که کتاب مقدس آن را روشن‌تر می‌سازد و بر آن مهر تأیید می‌زند، و بدان مبنای الاهیاتی مستحکمی می‌بخشد.

آنچه در بالا گفته شد تنها برخی از راههایی است که الاهیات مسیحی از طریق آنها کوشیده است توضیح دهد که چطور می‌توان از طریق طبیعت به شناختی ــ ولو نسبی و کم‌عمق ــ از خدا نایل شد. اما ببینیم بین شناختی کلی از خدا و شناختی ویژه از او، چه ارتباطی هست. چه ارتباطی باید بین این دو نوع شناخت قائل شد؟ در این مورد، یکی از مدل‌های پیشنهادی را به‌تفصیل بررسی می‌کنیم. این مدل همانا تمایز کالون است بین «شناخت خدای خالق» و «شناخت خدای نجات‌دهنده». این مدل را تا حدی از آن رو برگزیدیم که اکثراً به‌اشتباه چنین تصور می‌کنند که کالون چون ذهن آدمی را فاسد و گرفتار تباهی می‌داند، منکر شناخت طبیعی از خداست. به‌علاوه، این مدل نمایانگر نظر بسیاری از الاهی‌دانان نیز هست.

شناخت خدای خالق- شناخت خدای نجات‌دهنده

کالون کتاب نخست مبادی را با بحث پیرامون این مسئلهٔ بنیادین الاهیات مسیحی آغاز می‌کند که چطور می‌توانیم چیزی راجع به خدا بدانیم؟ کالون تصدیق می‌کند که با مشاهدهٔ تمام خلقت ــ از انسان گرفته تا نظام طبیعت و خود روند تاریخ ــ می‌توان به شناختی کلی از خدا دست یافت. او در این مورد به دو مبنای شناخت اشاره می‌کند: یکی ذهنی[۲۴]، دیگری عینی[۲۵]. مبنای نخست عبارت است از نوعی «حس الوهی[۲۶]» یا «بذر دینی[۲۷]» که خدا در نهاد هر انسانی قرار داده است. خدا در نهاد هر انسانی نوعی آگاهی ذاتی از وجود الاهی قرار داده است، چنانکه گویی در دل هر انسانی نشانه‌ای از خدا حکاکی شده است. کالون می‌گوید که این آگاهی فطری از خدا، سه پیامد مهم دارد: ۱) جهانشمول بودن پدیدهٔ دین (که اگر به نور مکاشفهٔ مسیحی منور نشود، به بت‌پرستی می‌انجامد)؛ ۲) وجدانی معذب؛ ۳) وحشت از خدا. کالون می‌گوید که تمام اینها می‌تواند نقاط مشترکی باشد بین مسیحیت و دیگر عقاید، و زمینه را برای اعلام پیام انجیل آماده سازد. و اما دومین مبنای شناخت عبارت است از تجربهٔ ما از نظم جهان و تأمل و تعمق در آن. با

24. subjective 25. objective 26. sensus divinitatis 27. semen religionis

مشاهده و تأمل در نظم جهان خلقت ــ بویژه در خود انسان که اشرف این مخلوقات است ــ می‌توان به وجود خدای خالق پی برد و حکمت و عدالت الاهی را درک کرد.

در اینجا باید بر این نکته تأکید کنیم که کالون هیچ‌گاه نمی‌گوید که شناختن خدا از روی نظام خلقت فقط محدود و منحصر به مؤمنان مسیحی است. بلکه، به اعتقاد او، هر کسی می‌تواند از طریق تأمل خردمندانه در نظام خلقت، خدا را تا حدی بشناسد. جهان خلقت، «عرصهٔ نمایش» یا «آیینه»ای است از حضور، طبیعت، و صفات الاهی. خدا گرچه نادیدنی است و در درک و فهم انسان نمی‌گنجد، اراده‌اش این است که از طریق اشیاء دیدنی و طبیعتِ مخلوق شناخته شود و، بدین‌منظور، جامهٔ طبیعت را بر تن می‌کند.

> ذهن انسان به‌طور طبیعی و غریزی نسبت به وجود الاهی از نوعی آگاهی برخوردار است. در این موضوع بحثی نیست. خدا این آگاهی را هر از گاه تجدید می‌کند و گاه چیزی بر آن می‌افزاید، تا هیچ تنابنده‌ای نتواند جهالت را بهانه کند؛ تا تمام مردم از آن سبب که می‌دانسته‌اند خدایی هست و این خدا خالق آنهاست، به‌واسطهٔ همین شهادت خود محکوم گردند، زیرا که او را نپرستیده‌اند و در خدمت به او کوتاهی کرده‌اند... در زمین و آسمان نمونه‌های فراوانی است که همگی به حکمت شگفت‌انگیز خدا گواهی می‌دهند؛ نه‌تنها آن امور پیچیده‌ای که هدف از علوم ستاره‌شناسی، طب، و، خلاصه، تمام دیگر علوم طبیعی بررسی دقیق‌تر آنهاست، بلکه نیز آن اموری که حتی از دید کندذهن‌ترین و جاهل‌ترین انسانها نیز پوشیده نیست و آدمی کافی است تنها چشم بگشاید تا به‌وضوح بر او رخ بنمایند.

بدین‌ترتیب، کالون از علوم طبیعی (نظیر ستاره‌شناسی) تجلیل می‌کند، زیرا این علوم قادرند نظم و هماهنگی شگفت‌انگیز جهان و حکمت الاهی را که در پس آن نهفته است، بهتر و دقیق‌تر نشان دهند (نک: صص ۳۰۰-۳۰۳). جالب اینجاست که کالون در این زمینه به هیچ منبع مکاشفهٔ منحصراً مسیحی اشاره نمی‌کند. استدلال او تماماً بر مشاهدات تجربی و استنتاجهای عقلانی مبتنی است. و اگر گاه نقل‌قولی از کتاب مقدس می‌آورد، برای این است که به این شناخت کلی و طبیعی از خدا اعتبار و استواری بیشتری بخشد، نه اینکه بخواهد آن را بر اساس کتاب مقدس بنیاد نهد. تأکید کالون بر این است که هم مسیحیان و هم غیرمسیحیان می‌توانند از روی طبیعت به شناختی کلی از خدا نایل شوند.

کالون پس از پی افکندن مبانی شناختی کلی از خدا، معایب آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. بدین‌منظور سیسرون، نویسنده روم باستان، را طرف گفت‌وگو قرار می‌دهد که کتابش به نام اندر طبیعت خدایان شاید بهترین و پرنفوذترین اثر کلاسیک در زمینهٔ شناخت طبیعی خدا باشد. کالون چنین استدلال می‌کند که شکاف معرفتی موجود بین خدا و انسان که به‌خودی‌خود عظیم است، به سبب گناه انسان عظیم‌تر هم می‌شود. به همین جهت، شناخت طبیعی ما از خدا، شناختی ناقص و مغشوش است و گاه به تناقضات هم می‌انجامد. شناخت طبیعی خدا تنها باعث می‌شود انسان دیگر هیچ بهانه‌ای برای نادیده گرفتن ارادهٔ خدا نداشته باشد، اما برای درک کامل ذات، شخصیت، و اهداف خدا به‌هیچ‌وجه کافی نیست.

کالون پس از تأکید بر این موضوع، مفهوم مکاشفه را مطرح می‌کند. کتاب مقدس بر شناختی که ممکن است از طریق طبیعت در مورد خدا حاصل آید مهر تأیید می‌زند اما، در عین حال، این شناخت کلی را روشن‌تر می‌سازد و بدان قوام بیشتری می‌بخشد. «شناخت خدا که به‌وضوح از طریق نظم و هماهنگی جهان و جمیع مخلوقات قابل‌دسترسی است، با وضوح و صراحت بسیار بیشتری در کلام خدا توضیح داده شده است.» تنها از طریق کتاب مقدس است که مؤمن به شناخت کارهای نجاتبش خدا در طول تاریخ ــ که زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح اوج آن است ــ دست می‌یابد. از نظر کالون، مکاشفه بر شخص عیسی مسیح متمرکز است. از طریق اوست که خدا را می‌شناسیم. بنابراین، خدا را تنها به‌واسطهٔ عیسی مسیح می‌توان به‌طور کامل شناخت، و عیسی مسیح نیز تنها به‌واسطهٔ کتاب مقدس قابل‌شناخت است. منتها نظام خلقت نقاط تماسی برای این مکاشفه فراهم می‌آورد و طنین‌هایی نسبی از این مکاشفه را به گوش می‌رساند.

بنابراین، ایدهٔ اصلی در اینجا این است که خدای خالق را هم از طریق طبیعت می‌توان شناخت، هم از راه مکاشفه؛ و مکاشفه در تأیید، تقویت، و بسط آنچه از طریق طبیعت قابل‌شناخت است عمل می‌کند. شناخت خدای نجات‌دهنده ــ که به عقیدهٔ کالون شناختی منحصراً مسیحی دربارهٔ خداست ــ تنها از طریق مکاشفهٔ مسیحی، یعنی در مسیح و از طریق کتاب مقدس، میسر است.

این نگرش مثبت به شناخت طبیعی از خدا، دیدگاهی است که در سنت مسیحی مورد توافق اکثریت بوده است. اما باید توجه داشت که در این مورد دیدگاههای دیگری نیز وجود داشته است. شاید بتوان گفت منفی‌ترین نگرش در قبال این موضوع در الاهیات مسیحی دوران اخیر، متعلق به کارل بارت است. او در سال ۱۹۳۴ بحث جنجال‌برانگیزی بر سر این موضوع با امیل برونر به‌راه انداخت که زبانزد خاص و عام شده است.

بحث بین بارت و برونر

در سال ۱۹۳۴ امیل برونر، الاهی‌دان سویسی، کتابی منتشر کرد به نام طبیعت و فیض. وی در این کتاب اعلام داشت که «وظیفهٔ الاهی‌دانان نسل ما این است که راهی جهت بازگشت به یک الاهیات طبیعی مشروع بیابند.» برونر در توجیه دیدگاه خود، به آموزهٔ آفرینش و بویژه به این ایده استنادکرد که انسان به صورت خدا[28] خلق شده است. طبیعت بشر طوری آفریده شده است که میان آن و ذات خدا شباهتی وجود دارد. طبیعت انسان با وجود گناهکار بودن، کماکان این توانایی را دارد که از طریق جهان طبیعت به وجود خدا پی ببرد. انسان گنهکار کماکان قادر است در پس طبیعت و وقایع تاریخْ خدا را ببیند، و بداند که در پیشگاه او گنهکار است. بدین‌ترتیب، در طبیعت انسان «نقطه تماسی»[29] برای مکاشفهٔ الاهی وجود دارد.

منظور برونر درواقع این است که طبیعت انسان طوری آفریده شده است که پیشاپیش نقطه تماسی برای مکاشفهٔ الاهی در آن تعبیه شده است. طبیعت بشری که مکاشفهٔ الاهی آن را مورد خطاب قرار می‌دهد، پیشاپیش، درکی ولو سطحی در مورد این مکاشفه دارد. برای مثال، مطالبهٔ انجیل در مورد «توبه از گناه» را در نظر بگیرید. استدلال برونر این است که چنین مطالبه‌ای چندان قابل‌درک نیست مگر آنکه انسانها پیشاپیش لااقل تا اندازه‌ای با مفهوم گناه آشنایی داشته باشند. بدین‌ترتیب، انجیل از کسانی می‌خواهد توبه کنند که پیشاپیش با معنای گناه و توبه لااقل مختصر آشنایی دارند. مکاشفه معنای گناه را بازتر می‌کند و درکی عمیق‌تر از آن به‌دست می‌دهد، اما این کار را درواقع بر اساس همان آگاهی که انسان پیشاپیش از گناه دارد بنا می‌کند.

بارت از این نظر برونر سخت برآشفت. جوابیه‌ای که او خطاب به برونر نوشت (که باعث شد دوستی دیرینشان بناگاه به‌پایان رسد) در تاریخ آثار دینی یکی از کوتاه‌ترین عناوین را دارد *Nein!* (نه). بارت مصمم بود به ارزیابی مثبت برونر از الاهیات طبیعی، «نه!» بگوید. به اعتقاد بارت، نظر برونر درواقع تلویحاً به‌معنای آن است که خدا برای شناخته شدن به کمک نیاز دارد، یا آدمیان به نوعی در عمل مکاشفه با خدا همکاری می‌کنند. پاسخ خشمگینانهٔ بارت این است که «روح‌القدس... جز به نقطه تماسی که خود در انسان به‌وجود می‌آورد، به هیچ نقطه تماس دیگری نیاز ندارد.» از نظر او، طبیعت انسان به‌خودی‌خود از هیچ نقطه تماس ذاتی برخوردار نیست. چنین نقطه تماسی، خود تماماً نتیجهٔ کار مکاشفهٔ الاهی است. کلام خداست که آن را در

---

28. imago Dei
29. Anknupfungspunkt

نهاد آدمی به‌وجود می‌آورد، نه اینکه آدمی خود بالفطره از آن برخوردار باشد.

البته در پس این مباحثه، نکتهٔ دیگری نیز نهفته است که اغلب نادیده گرفته می‌شود. بحث بین برونر و بارت در سال ۱۹۳۴، یعنی سال به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان، رخ داد. در پس استناد برونر به طبیعت، ایدهٔ موسوم به «نظامهای خلقت[۳۰]» نهفته است که منشاء آن به لوتر بازمی‌گردد. لوتر عقیده داشت که خدا، بنا به مشیت الاهی خود، «نظامهایی» در جهان خلقت قرار داده است تا دچار هرج‌ومرج و لجام‌گسیختگی نشود. از جمله این نظامها می‌توان به نهاد خانواده، کلیسا، و دولت اشاره کرد. (پیوند نزدیک بین کلیسا و دولت در نظام فکری لوتری آلمان، بیانگر همین ایده است.) این ایده در آیین پروتستان لیبرال آلمان در قرن نوزدهم به‌خوبی پذیرفته شده بود و، درنتیجه، نظامی الاهیاتی شکل گرفته بود که در آن فرهنگ آلمان ــ ازجمله دیدی مثبت نسبت به دولت ــ از لحاظ الاهیاتی فوق‌العاده حائز اهمیت محسوب می‌شد. بخشی از نگرانی بارت این است که برونر ــ شاید ناخواسته و ندانسته ــ مبنایی الاهیاتی پی افکنده باشد که به موجب آن دولت الگویی برای خدا به‌شمار آید. و کیست که بخواهد خدا را از آدولف هیتلر الگوبرداری کند؟

کتاب مقدس

منظور از کتاب مقدس، مجموعه متونی است که در تفکر مسیحی به عنوان مرجع و حجت پذیرفته شده‌اند (هرچند ماهیت و گسترهٔ این مرجعیت محل بحث است). باید توجه داشت که کتاب مقدس در مسیحیت تنها موضوع مطالعات رسمی دانشگاهی نیست، بلکه در بین تودهٔ مسیحیان نیز خوانده و در آن تأمل می‌شود، و در عبادات و محافل مسیحی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اغلب صفت قانونی را [که در فارسی به «کتب رسمی» برگردانده می‌شود] در مورد متون کتاب مقدس به‌کار می‌برند. این اصطلاح که از واژهٔ یونانی *kanon* (به‌معنای قاعده یا معیار) مشتق شده است، بیانگر این نکته است که جامعهٔ مسیحی به اتفاق آراء در مورد متونی که می‌توان آنها را جزو کتب مقدسه و، در نتیجه، برای الاهیات مسیحی مرجع دانست، حدودی قائل شده است. به‌علاوه، الاهی‌دانان کاتولیک رومی و پروتستان مدتهای مدید بر سر متون دیگری که به متون آپوکریف یا شبه‌قانونی معروف است، با هم اختلاف‌نظر داشته‌اند.

---

30. orders of creation

با مقایسه کتب عهد عتیق در متن عبری کتاب مقدس، و ترجمه‌های یونانی و لاتین کتاب مقدس (نظیر ترجمهٔ وولگات یا ترجمهٔ هفتادی[31]) درمی‌یابیم که ترجمه‌های اخیر حاوی کتبی است که در کتاب مقدس عبری وجود ندارد. اصلاح‌طلبان قرن شانزدهم، به پیروی از هیرونوموس، اعلام داشتند که تنها آن دسته از کتب عهد عتیق را که در کتاب مقدس عبری وجود داشته‌اند می‌توان جزو کتب رسمی و قانونی کتاب مقدس دانست.

بدین‌ترتیب، بین عهد عتیق و متون آپوکریف تمایزی به‌وجود آمد: منظور از عهد عتیق متونی بود که در کتاب مقدس عبری وجود دارند؛ حال آنکه، آپوکریف به متونی اطلاق می‌شد که در ترجمه‌های لاتین و یونانی عهد عتیق موجودند، و نه در کتاب مقدس عبری. اگرچه برخی از اصلاح‌طلبان قبول داشتند که متون آپوکریف نیز آموزنده و بناکننده است، عموماً در این مورد اتفاق‌نظر داشتند که این آثار را نمی‌توان مبنای الاهیات مسیحی قرار داد. اما در سال ۱۵۴۶، شورای ترانت عهد عتیق را چنین تعریف کرد: «آن دسته متون عهد عتیق که در ترجمه‌های لاتین و یونانی کتاب مقدس آورده شده است.» بدین‌ترتیب، شورا هرگونه تمایزی بین عهد عتیق و آپوکریف را از میان برداشت.

با این حال، این تمایز در عمل آن‌قدرها هم که در نگاه اول به‌نظر می‌آید، مهم و تعیین‌کننده نیست. با نگاهی به بحث و جدل‌هایی که در قرن شانزدهم بر سر این موضوع درگرفت، درمی‌یابیم که تنها مسئلهٔ الاهیاتی کمابیش مهمی که در نتیجهٔ این تمایز سر برکرد، این بود که آیا درست است برای مردگان دعا کنیم یا نه. این سنت در کتب (آپوکریفی) مکابیون تشویق شده بود، ولی از نظر الاهی‌دانان پروتستان کار درستی نبود.

مسئله‌ای که امروز همچنان از نظر الاهیاتی مهم است، موضوع کتب رسمی است. آیا این واقعیت که این متون توسط کلیسا تعیین شد به‌معنای اقتدار کلیسا بر کتاب مقدس است؟ یا اینکه کلیسا صرفاً اقتدار و مرجعیتی را که کتب رسمی کتاب مقدس پیشاپیش از آن برخوردار بودند به رسمیت شناخت و بر آن صحه گذاشت؟ کاتولیک‌ها بیشتر پیرو نظر اول و پروتستان‌ها پیرو دیدگاه دوم هستند. در عمل باید گفت که اخیراً اکثراً به طرز فزاینده‌ای تصدیق داشته‌اند که جامعهٔ مؤمنان و کتاب مقدس، یعنی مردم و کتاب، لازم و ملزوم همدیگرند و نمی‌توان این دو را از هم جدا کرد یا حد و مرز روشنی بین آنها قائل شد. می‌توان گفت که کتب رسمی کتاب مقدس به طرزی طبیعی از بطن جامعه‌ای از مؤمنان ظهور کرد که پیشاپیش آن را به‌کار می‌بردند و برای آن احترام فراوان قائل بودند.

---

31. *Septuagint*

عهد عتیق	عهد جدید
پیدایش	متی
خروج	مرقس
لاویان	لوقا
اعداد	یوحنا
تثنیه	اعمال رسولان
یوشع	رومیان
داوران	اول قرنتیان
روت	دوم قرنتیان
اول سموئیل	غلاطیان
دوم سموئیل	افسسیان
اول پادشاهان	فیلپیان
دوم پادشاهان	کولسیان
اول تواریخ	اول تسالونیکیان
دوم تواریخ	دوم تسالونیکیان
عزرا	اول تیموتاؤس
نحمیا	دوم تیموتاؤس
استر	تیطس
ایوب	فلیمون
مزامیر	عبرانیان
امثال سلیمان	یعقوب
جامعه	اول پطرس
غزل غزلها	دوم پطرس
اشعیا	اول یوحنا
ارمیا	دوم یوحنا
مراثی ارمیا	سوم یوحنا
حزقیال	یهودا
دانیال	مکاشفه
هوشع	
یوئیل	
عاموس	
عوبدیا	
یونس	
میکاه	
ناحوم	
حبقوق	
صفنیا	
حجی	
زکریا	
ملاکی	

کتب کتاب مقدس

شیوهٔ متداول اشاره به کتاب مقدس مشتمل بر سه عنصر است: نخست به کتاب مورد نظر اشاره می‌شود (توجه داشته باشید که در تمام موارد از واژهٔ کتاب استفاده می‌شود، حتی هنگامی که یکی از رسالات مورد نظر است)؛ سپس به شمارهٔ فصل یا «باب»، و در آخر نیز محل آیه ذکر می‌شود. برای مثال می‌گوییم: دوم *قرنتیان* ۱۴:۱۳.

توجه داشته باشید که:

۱. لازم نیست به هنگام اشاره به کتابی خاص، اضافه کنیم که فلان کتاب در عهد عتیق است یا *عهد جدید*.

۲. لازم نیست نویسندهٔ کتاب مورد نظر را نیز ذکر کنیم.

نحوهٔ اشاره به کتب کتاب مقدس

عهد جدید و عهد عتیق

دو اصطلاح مسیحی **عهد عتیق** و **عهد جدید** ماهیتی کاملاً الاهیاتی دارند. شالودهٔ این اصطلاحات مسیحی بر این باور مبتنی است که محتوای **عهد عتیق** مربوط است به مرحله‌ای از رابطهٔ خدا با دنیا که با آمدن مسیح در دوران **عهد جدید** پشت سر گذاشته شده یا تغییر یافته است. آنچه نویسندگان مسیحی از آن به عنوان **عهد عتیق** یاد می‌کنند، تقریباً همانی است که نزد یهودیان به تورات، انبیا، و کتب معروف است. به همین جهت، نباید انتظار داشت کسی که مسیحی نیست این متون را **عهد عتیق** بخواند ــ مگر از سر عادت.

چارچوب الاهیاتی این تمایز، به مفهوم «عهدها» یا «دوره‌ها» در ارتباط بین خدا و انسان بازمی‌گردد. این اعتقاد بنیادی مسیحی که با آمدن مسیح چیزی جدید آغاز شد، باعث می‌شود [الاهیات مسیحی] نسبت به **عهد عتیق** نگرش خاصی داشته باشد که می‌توان آن را این‌طور خلاصه کرد: [الاهیات مسیحی] اصول و مفاهیم دینی **عهد عتیق** را حفظ می‌کند (نظیر مفهوم خدایی قادر که در تاریخ بشر عمل می‌کند)، اما آیین و سنن **عهد عتیق** را خیر (نظیر قوانین مربوط به حلال و حرام یا تشریفات قربانی).

پس، از نظر الاهیات مسیحی، **عهد عتیق** و **عهد جدید** چه رابطه‌ای با هم دارند؟ یک راه این است که **عهد عتیق** را نوشته‌های متعلق به دینی تصور کنیم که هیچ ربطی به مسیحیت ندارد. این

اسفار خمسه: پنج کتاب اول *عهد* عتیق (پیدایش، خروج، لاویان، اعداد، و تثنیه).
پنج کتاب تورات: پنج کتاب اول *عهد* عتیق (پیدایش، خروج، لاویان، اعداد، و تثنیه).
انبیای بزرگ: نخستین چهار نوشتهٔ نبوتی در *عهد* عتیق (اشعیا، ارمیا، حزقیال، و دانیال).
انبیای کوچک: دوازده نوشتهٔ نبوتی باقیمانده در عهد عتیق (هوشع، یوئیل، عاموس، عوبدیا، یونس، میکاه، ناحوم، حبقوق، صفنیا، حجی، زکریا، و ملاکی).
اناجیل نظیر: سه انجیل اول (متی، مرقس، و لوقا).
رسالات (یا نامه‌های) شبانی: رسالات اول و دوم تیموتاؤس و تیطس، که بـه مسـائل شبانی می‌پردازند.
رسالات (یا نامه‌های عمومی): آن دسته از رسالات *عـهد جـدید* کـه خـطاب بـه فـرد مشخص و بخصوصی نیست (نظیر یعقوب، اول و دوم پطرس، اول و دوم و سوم یـوحنا،

اصطلاحات رایج مربوط به کتاب مقدس

دیدگاه بویژه از سوی مرقیون، نویسندهٔ قرن دوم، عنوان شد که در سال ۱۴۴ تکفیر شد. مرقیون مسیحیت را دین محبت می‌دانست که شریعت را در آن جایی نیست. خدای عهد عتیق به‌کلی با خدای عهد جدید فرق دارد. خدای عهد عتیق که صرفاً دنیا را آفرید، جز به شریعت نمی‌اندیشید. اما خدای عهد جدید دنیا را نجات داد و هم و غمش محبت بود. به اعتقاد مرقیون، هدف مسیح این بود که خدای عهد عتیق را (که بی‌شباهت به دمیورگوس، نیمچه‌خدای آیین گنوسی که دنیای مادی را آفرید نیست) خلع کند و آدمیان را به پرستش خدای حقیقی، که خدای فیض بود، فراخوانَد.
رگه‌هایی از چنین ایده‌ای را در آثار لوتر نیز شاهدیم. لوتر گرچه تأکید دارد که عهد عتیق و عهد جدید هر دو از یک خدا سخن می‌گویند، بر این نکته نیز تأکید می‌ورزد که شریعت و فیض کاملاً رودرروی هم قرار دارند. از نظر لوتر، آیین یهود یکسر حول انـدیشهٔ پـارساشمردگی از طـریق اعمال دور می‌زند و بر این باور است که انسان با دستاوردهای خویش می‌تواند خدا را خشنود سازد. حال آنکه، انجیل مؤکداً اعلام می‌دارد که پارساشمردگی تنها محض فیض خداست. لوتر گرچه قبول داشت که نشانه‌هایی از فیض را می‌توان در عهد عتیق (برای مثال در اشعیا ۴۰-۵۰)، و آثاری از شریعت را در عهد جدید (مثلاً موعظه بر فراز کـوه در مـتی ۵-۷) نـیز شـاهد بـود، از سخنانش چنین پیداست که او عهد عتیق را عمدتاً دین شریعت، و عهد جدید را آیین فیض می‌داند.

موضع غالب در الاهیات مسیحی، از یک سو، بر وجود تداوم و پیوستگی بین عهد عتیق و عهد جدید تأکید می‌نهد و، از سوی دیگر، بر تمایز بین آنها. نظر کالون که اینک بدان می‌پردازیم، نمونهٔ ساده و بارزی از بحث در این باره به‌دست می‌دهد.

کالون اعلام می‌دارد که بین عهد عتیق و عهد جدید از سه لحاظ تشابه و پیوستگی بنیادین موجود است: کالون نخست بر تغییرناپذیری ارادهٔ خدا تأکید می‌ورزد. خدا ممکن نیست در عهد عتیق یک طور عمل کند و بعد در عهد جدید به‌طرزی کاملاً متفاوت. بلکه باید میان نحوهٔ عملکرد و قصد او در عهد عتیق و جدید یک پیوستگی بنیادین وجود داشته باشد. دوم آنکه، هم عهد عتیق و هم عهد جدید، فیض خدا را که در عیسی مسیح آشکار شد اعلام می‌کنند. درست است که عهد عتیق تنها «دورادور و به‌گونه‌ای مبهم» به عیسی مسیح شهادت می‌دهد، شهادتش در مورد ظهور مسیح کاملاً واقعیت دارد. و بالأخره نکته سوم اینکه، عهد عتیق و جدید هر دو دارای «آیات و نشانه‌هایی یکسان»اند که به فیض واحد خدا گواهی می‌دهند.

بدین‌ترتیب، کالون اعلام می‌دارد که عهد عتیق و عهد جدید یکی هستند. از لحاظ جوهر و محتوا، هیچ ناپیوستگی اساسی بین این دو وجود ندارد. عهد عتیق در نقشهٔ الاهی نجات صرفاً از لحاظ ترتیب زمانی در موقعیت متفاوتی نسبت به عهد جدید قرار گرفته است. اما محتوای آن ــ چنانچه درست فهمیده شود ــ همان است. کالون آنگاه به پنج تفاوت عهد عتیق با عهد جدید اشاره می‌کند که همگی تفاوتهایی صوری‌اند، نه جوهری.

۱. عهد جدید، بویژه در مورد امور نادیدنی، بسیار روشن‌تر از عهد عتیق سخن می‌گوید. عهد عتیق بیشتر به امور دیدنی و محسوس می‌پردازد و این ممکن است به بهای کمرنگ شدنِ اهداف، آمال، و ارزشهای نادیدنی و غیرمحسوسی که در پس آنها نهفته است تمام شود. کالون در توضیح این مطلب، سرزمین کنعان را مثال می‌زند: عهد عتیق اغلب از این ملک زمینی چنان سخن می‌گوید که گویی خودش هدف است؛ حال آنکه، عهد جدید آن را نمودی می‌داند از میراثی مربوط به آینده که در آسمان برای ایمانداران نگاه داشته شده است.

۲. عهد عتیق و عهد جدید در مورد مسئلهٔ تصویرپردازی[۳۲] دو دیدگاه بسیار متفاوت دارند. به اعتقاد کالون، نحوهٔ بازنمایی واقعیت در عهد عتیق به‌گونه‌ای است که ما را از طریق یک سلسله صناعات ادبی و تصاویر بصری، به یک رویارویی غیرمستقیم با حقیقت رهنمون می‌شود. حال آنکه، در عهد جدید می‌توانیم حقیقت را به‌طور مستقیم و بی‌واسطه تجربه کنیم. عهد عتیق «تنها

32. imagery

تصویری از حقیقت را پیش روی ما می‌گذارد... تنها سایه را به‌جای اصل در مقابل ما می‌گذارد.» عهد عتیق تنها «بیعانه‌ای است از آن حکمتی که روزی به‌طور کامل آشکار خواهد شد.» اما عهد جدید حقیقت را کامل و مستقیم بر ما می‌نمایاند.

۳. تفاوت سوم بین عهد عتیق و عهد جدید، به تمایز بین شریعت و فیض، یا حرف و روح مربوط می‌شود. عهد عتیق از آن کیفیت قدرت‌بخش روح‌القدس برخوردار نیست؛ حال آنکه، چنین قدرتی در عهد جدید وجود دارد. به همین جهت شریعت امر و نهی می‌کند و وعده و وعید می‌دهد، اما قادر نیست طبیعت انسان را، که اساساً نیاز به چنین امر و نهی‌هایی را باعث شده است، عوض کند. اما انجیل قادر است آن «فساد و تباهی را که در طبیعت تمام انسانها وجود دارد دگرگون و اصلاح کند.» شایان توجه است که در نظام فکری کالون از آن تضاد بنیادین بین انجیل و شریعت که از ویژگیهای بارز لوتر (و مرقیون پیش از او) بود، چندان خبری نیست. میان شریعت و انجیل پیوستگی هست، و این دو رودرروی هم نمی‌ایستند.

۴. کالون، در بسط همین تمایز قبلی، اعلام می‌دارد که بین شریعت و انجیل به لحاظ احساسات مختلفی که در آدمی برمی‌انگیزند نیز می‌توان تمایز قائل شد. عهد عتیق آدمی را به ترس و لرز وامی‌دارد و وجدان او را دربند می‌نهد؛ حال آنکه، عهد جدید برای انسان آزادی و خوشی به ارمغان می‌آورد.

۵. مکاشفهٔ عهد عتیق تنها محدود به قوم یهود بود. اما مکاشفهٔ عهد جدید، مکاشفه‌ای همگانی و جهانشمول است. کالون عهد و پیمان قدیم را تنها محدود به اسرائیل می‌داند و می‌گوید این جدایی با آمدن مسیح و از میان رفتن تمایز بین یهود و یونانی و مختون و نامختون، از میان برداشته شد. بدین‌ترتیب، یکی دیگر از وجوه تمایز عهد عتیق و جدید، دعوت غیریهودیان در عهد جدید است.

کالون در سراسر این بحث مربوط به تمایز عهد عتیق و جدید و برتری دومی بر اولی، اذعان می‌دارد که، در چارچوب عهد و پیمان قدیم، همیشه بوده‌اند کسانی (نظیر پاتریارخ‌ها) که توانسته‌اند به درک اشاره‌های موجود به عهد جدید نایل شوند. به‌علاوه، هیچ‌گاه مقاصد الاهی یا ذات خدا دچار تغییر نشده است، بلکه صرفاً به فراخور محدودیت درک و فهم انسان، روشن شده است. به عنوان مثال، این‌طور نبود که خدا در ابتدا فیض را تنها به قوم یهود محدودکرده باشد و آن‌وقت پس از مدتی تصمیم گرفته باشد دیگران را نیز در آن سهیم گرداند. بلکه حرکت تکاملی نقشهٔ الاهی تنها با آمدن عیسی مسیح روشن شد. کالون این اصل کلی را این‌گونه خلاصه می‌کند: «وقتی شریعت به‌تمامی مدنظر باشد، تفاوت انجیل با آن تنها در این است که انجیل حقیقت را

به‌طرزی روشن‌تر عرضه می‌دارد.» مسیح و فیض روح‌القدس، هم در عهد عتیق متجلی هستند، هم در عهد جدید ــ منتها تجلی آنها در عهد جدید بسیار روشن‌تر و کامل‌تر است.

کلام خدا

دو اصطلاح «کلام خدا» و «کلام خداوند» همان‌قدر در پرستش مسیحی ریشه دارند که در الاهیات مسیحی. واژهٔ کلام تداعی‌گر عمل و ایجاد ارتباط است. درست همان‌طور که شخصیت و ارادهٔ یک فرد از طریق کلامی که بر زبان می‌راند بروز می‌کند، از نظر کتاب مقدس (بویژه عهد عتیق) خدا نیز به همین شیوه با مردم سخن می‌گوید و اهداف و اراده‌اش را بر آنان آشکار می‌سازد.

اصطلاح کلام خدا اصطلاحی است پیچیده و ظریف با دلالتهای معنایی فراوان. این اصطلاح، هم در سنت مسیحی و هم در خود کتاب مقدس، دارای سه معنای کلی است که آشکارا با هم در ارتباطند:

۱. این اصطلاح در اشاره به عیسی مسیح به‌کار می‌رود که کلام خداست که انسان شد (یوحنا ۱: ۱۴). این تکامل‌یافته‌ترین شکل کاربرد اصطلاح فوق در عهد جدید است. الاهیات مسیحی آنگاه که مسیح را «کلام انسان‌شدهٔ خدا» می‌خواند، درواقع می‌خواهد از این طریق بگوید که اراده، اهداف، و ذات خدا از طریق شخص عیسی مسیح در تاریخ شناخته می‌شود. آنچه ذات و هدف خدا را آشکار می‌سازد همانا اعمال، شخصیت، و هویت الاهیاتی عیسی مسیح است، نه صرفاً کلام یا سخنانی که بر زبان راند.

۲. این اصطلاح در مورد «انجیل مسیح» یا «پیام و موعظه‌ای که درباره عیسی است» نیز به‌کار می‌رود و، در این مفهوم، به کاری که خدا از طریق زندگی، مرگ، و رستاخیز مسیح انجام داد اشاره دارد.

۳. این اصطلاح، در مفهومی کلی، در اشاره به کل کتاب مقدس نیز به‌کار می‌رود، زیرا زمینه را برای ظهور مسیح آماده می‌کند، داستان آمدن او را شرح می‌دهد، و به دلالتهای زندگی، مرگ، و رستاخیز او برای ایمانداران اشاره می‌کند.

کارل بارت نیز آنگاه که عبارت «کلام خدا» را به‌کار می‌برد، به ملاحظاتی از قبیل آنچه در بالا ذکر شد نظر دارد. آموزهٔ او مبنی بر «شکل سه‌گانهٔ کلام خدا»، به حرکتی سه‌گانه در این مورد اشاره می‌کند: از «کلام خدا در مسیح» به «شهادت کتاب مقدس در مورد این کلام»، و سرانجام «اعلان این کلام در موعظهٔ جامعهٔ مؤمنان» می‌رسیم. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که بین موعظهٔ کلیسا و شخص عیسی مسیح ارتباطی مستقیم و ارگانیک موجود است.

الاهیات روایی[۳۳]

قالب ادبی حاکم بر کتاب مقدس، روایت است. این امر درخصوص رابطهٔ کتاب مقدس با الاهیات، متضمن چه دلالتهایی است؟ الاهیات روایی که پدیده‌ای نو در محافل الاهیاتی است، در این باره گفتنی فراوان دارد.

الاهیات روایی بر این اساس مبتنی است که کتاب مقدس همان‌قدر که حاوی بیانات آموزه‌ای یا الاهیاتی است، بازگوکنندهٔ داستانهایی راجع به خدا نیز هست. برای مثال، می‌توان گفت که عهد عتیق سراسر حول بازگفتن مکرر این داستان دور می‌زند که چطور خدا قوم اسرائیل را از مصر رهانید و به سرزمین موعود رهبری کرد، و این امر چه نتایج و دلالتهایی برای قوم خدا داشت. در این کتاب داستانهای زیادی دربارهٔ جنگ، روابط عاشقانه، خیانت، شفا، ساختن معابد، و محاصره‌هایی ویرانگر وجود دارد.

به همین ترتیب، عهد جدید نیز بر داستان کار نجاتبخش خدا در تاریخ مبتنی است، و این داستان این بار حول زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح می‌چرخد. این داستان حاوی چه معنایی برای مسیحیان است؟ بر اندیشه و عملکردشان چه تأثیری دارد؟ برای مثال، می‌توان رسالات پولس را کوششی دانست منسجم در جهت بررسی این موضوع که داستان زندگی عیسی مسیح چه نتایج و دلالتهایی برای مسیحیان دارد.

مسائلی از این قبیل است که به ظهور یکی از مهم‌ترین جنبشهای الاهیاتی دهه‌های اخیر، یعنی الاهیات روایی، منجر شده است. این نهضت عمدتاً در امریکای شمالی پا گرفته است و بسیاری از ناظران آن را بخصوص با دانشکدهٔ الاهیات ییل و نویسندگان وابسته به این دانشکده نظیر هانس فرای، جورج لیندبک، و رونالد تیمان مرتبط می‌بینند. گرچه عنوان الاهی‌دان روایی چندان مقبولیت عام نیافته است، الاهیات روایی از اوایل دههٔ ۱۹۷۰ به‌بعد بر بخش بزرگی از الاهیات انگلیسی‌زبان تأثیری شگرف بر جای نهاده است. ویژگی اصلی الاهیات روایی، توجه خاصی است که به روایات یا داستانهای کتاب مقدس و ارتباط آن با الاهیات مسیحی مبذول می‌دارد. چنانکه خواهیم دید، این امر الاهیات را در مسیری تازه قرار داده و بویژه توجه صاحب‌نظران را به پیوند بین الاهیات نظام‌مند و حیطهٔ مطالعات کتاب مقدسی ــ پیوندی که اغلب نادیده انگاشته شده ــ جلب کرده است و، از این نظر، به عنوان پدیده‌ای بسیار مهم و جالب‌توجه در محافل الاهیاتی مطرح است.

---

33. narrative theology

اینکه این تحول الاهیاتی چگونه آغاز شد، موضوع پیچیده‌ای است. یکی از مهم‌ترین منابع آن، نویسنده‌ای است که نه الاهی‌دان بود و نه محقق کتاب مقدس، بلکه در ادبیات غیردینی خبره بود. اریش آوئرباخ[34] در اثر بسیار معروفش به نام **محاکات: بازنمایی حقیقت در ادبیات غرب**[35] (۱۹۴۶)، صحنه‌هایی روایی از ادبیات کلاسیک نظیر اودیسه هومر را با قسمتهایی از کتاب مقدس ــ اعم از عهد عتیق و جدید ــ به مقایسه گذاشت و چنین استدلال کرد که به‌دفعات روایات کتاب مقدسی از حیث عمق تاریخی، زمانی، و نیز میزان آگاهی که به خواننده می‌دهد بسی برتر از داستانهای کلاسیک است. در روایات کتاب مقدسی واقع‌گرایی عمیقی وجود دارد که آثار دیگر آن دوران به‌وضوح از آن بی‌بهره‌اند. بدین‌ترتیب، آوئرباخ نشان داد که کتاب مقدس از کیفیت روایی ممتازی برخوردار است، و با این کار زمینه را برای بررسی الاهیاتی آن هموار ساخت. و طولی نکشید که این بررسی الاهیاتی آغاز شد.

شاید بتوان ریشه‌های منحصراً الاهیاتی الاهیات روایی را بیش از همه در کارل بارت سراغ جست که به مفهوم کتاب مقدس به عنوان «داستانِ خدا» معنا و اعتباری تازه بخشید. برخی دیگر کتاب **معنای مکاشفه** (۱۹۴۱) نوشته ریچارد نیبور[36] را در ظهور این جنبش روایی ــ بویژه در امریکای شمالی ــ مهم و تأثیرگذار می‌دانند. نیبور که بر مکاشفهٔ خدا در تاریخ تأکید فراوان داشت، متوجه شد که روایت برای بیان این مکاشفه وسیله‌ای بسیار مناسب است. خدا برگزید که خود را در تاریخ و در قالب وقایع تاریخی (نظیر خروج از مصر و تاریخ زندگی عیسی مسیح) مکشوف سازد، و بهترین قالب ادبی برای بیان این مکاشفه، روایت یا داستان بود. (در اینجا باید توجه داشت که منظور از داستان، داستان تخیلی نیست.) عهد جدید و عهد عتیق هر دو بر حقیقت این موضوع گواهی می‌دهند، زیرا پیوسته برای بیان عملکرد و مکاشفهٔ خدا در تاریخ بشر، از داستان استفاده می‌کنند.

اما با ظهور تفکر روشنگری در قرن هجدهم و تأکید آن بر حقایق عقلانی‌ای که در دسترس همگان است (نک: صص ۲۳۴-۲۳۶)، نکاتی که در بالا بدان اشاره شد کمابیش مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت. یکی از بهترین آثاری که به احیای مجدد الاهیات روایی کمک کرد، کتاب معروف **کسوف روایات کتاب مقدسی** نوشتهٔ هانس فرای، الاهی‌دان دانشگاه ییل، بود. فرای خاطرنشان کرد که چطور کوشش تفکر روشنگری برای تنزل دادن الاهیات به یک سری مفاهیم عقلانی کلی، باعث

34. Erich Auerbach

35. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*

36. Richard Niebuhr

شد کیفیت روایی نوشته‌های کتاب مقدس به‌کلی نادیده گرفته شود. عصر روشنگری الاهیات را عبارت می‌دانست از اصول کلی که به مدد عقل قابل‌اثبات هستند و، بنابراین، نیازی به استناد به تاریخ نمی‌دید، مگر در تأیید آنچه از طریق عقل نیز قابل‌اثبات است. دیدگاه مشابهی را می‌توان در عقاید رودولف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶) شاهد بود که طرح «اسطوره‌زدایی» را مطرح کرد (نک: صص ۶۱۶-۶۱۸). به موجب طرح اسطوره‌زدایی بولتمان، این امکان وجود داشت که از لابه‌لای روایات کتاب مقدسی دربارهٔ عیسی، به اهمیت واقعی او که دور از دستبرد زمان است (و بولتمان آن را در موعظه دربارهٔ عیسی می‌جست) پی برد. اسطوره‌زدایی ــ هر چه بوده باشد ــ اساساً کوششی بود برای پی بردن به معنای اصلی آنچه روایات کتاب مقدسی دربارهٔ عیسی می‌گفتند، تا با پی بردن به این معنای اصلی، بتوان آن روایات را به‌دور افکند. از نظر بولتمان، به مجرد تشخیص اهمیت فرازمانی عیسی، روایاتی که در کتاب مقدس راجع به او وجود دارد دیگر به هیچ کاری نمی‌آید و باید کنار گذاشته شود.

به همین جهت، شاید تصادفی نباشد که با مرگ بولتمان در سال ۱۹۷۶، شور و علاقه‌ای تازه نسبت به کیفیت روایی کتاب مقدس پدید آمد. انتقادات تندی که در دههٔ ۱۹۶۰ از مسیحیت می‌شد ــ و شاید بهترین تجلی آن را بتوان جنبش فکری موسوم به «مرگ خدا» دانست (نک: صص ۲۷۶-۲۷۹) دیگر چیزی برای گفتن نداشت، و زمان برای بازسازی و احیای ایمان مساعد به‌نظر می‌رسید. از بین آن دسته نویسندگانی که معتقد بودند کلید این بازسازی در دست الاهیات روایی است، می‌توان از هانس فرای، جیمز گوستافسن[۳۷]، استنلی هاوئرواس، جورج لیندبک، و رونالد تیمان نام برد که اغلب، به‌اتفاق، متفکران پست‌لیبرال (نک: صص ۱۳۱-۱۳۳) خوانده می‌شوند. البته باید تأکید داشت که الاهیات روایی به‌هیچ‌وجه جنبشی شسته‌ورفته نیست. مشکل می‌توان بر الاهی‌دان خاصی انگشت گذاشت و به‌طور قطع گفت که در این مقوله می‌گنجد (و البته این کار چندان ضرورتی هم ندارد).

و اما ببینیم مزایا و معایب این نگرش چیست، و چرا تا بدین حد در محافل الاهیاتی طرفدار یافته است؟ چند مورد زیر برای درک دلایل محبوبیت این دیدگاه تازه ــ بویژه نزد آن دسته نویسندگانی که قصد احیای جایگاه مرکزی کتاب مقدس در الاهیات نوین را دارند ــ اهمیت دارد.

۱. روایت عمده‌ترین سبک ادبی در کتاب مقدس است. درواقع اخیراً برخی از نویسندگان آن را تنها سبک ادبی در کتاب مقدس خوانده‌اند ــ اغراقی آشکار اما شاید قابل‌درک. روایت به

---

37. James Gustafson

شکلهای مختلف در کتاب مقدس وجود دارد: تاریخنگاریهای عهد عتیق، روایات اناجیل در مورد زندگی عیسی، و مثلهایی که خود عیسی بیان داشت، همه و همه، نمونه‌هایی از روایت هستند. بررسی الاهیات از منظر روایی، در مقایسه با بررسی نظری، به‌طور بالقوه باعث می‌شود به خود کتاب مقدس بسیار وفادارتر باشیم. سایر نوشته‌های مهم مسیحی ــ نظیر اعتقادنامه‌های کلیسایی ــ نیز همگی بر اهمیت روایت تأکید می‌ورزند، بویژه آنگاه که بر ایمان به عیسی مسیح صحه می‌گذارند. صحه گذاشتن بر ایمان به عیسی، به‌معنای صحه گذاشتن بر ایمان به روایات مربوط به تولد، صلیب، مرگ، رستاخیز، و صعود عیسی مسیح است ــ داستانی پیوسته که حول عیسی مسیح می‌چرخد و هویت و اهمیت او را روشن می‌سازد.

۲. در این دیدگاه، از آن حالت انتزاعی[38] ملال‌آوری که اغلب از ویژگیهای متون الاهیاتی دانشگاهی دانسته می‌شود خبری نیست. نگرش انتزاعی و کلی‌گرایانهٔ الاهیات در این دیدگاه کنار گذاشته می‌شود و، در عوض، الاهیات روایی ما را به تأمل در یک داستان فرامی‌خواند: روایتی روشن و به‌یادماندنی از آنچه به‌راستی اتفاق افتاده (نظیر داستان عیسی)، یا می‌توان با آن به گونه‌ای رفتارکرد که گویی به‌راستی اتفاق افتاده است (نظیر مثلهای عیسی). در این دیدگاه به قوهٔ تخیل توسل جسته می‌شود (نکته‌ای که بویژه از سوی نویسندگانی چون سی. اس. لویس مورد تأکید قرارگرفت)؛ و در آن نوعی واقع‌گرایی و درگیر شدن شخص با موضوع وجود دارد که اغلب الاهیات آشکارا فاقد آن بوده است.

۳. الاهیات روایی بر این واقعیت تأکید می‌کند که خدا در تاریخ به ملاقات ما می‌آید، و به عنوان کسی که خود در تاریخ بشری ما دخیل بوده است با ما سخن می‌گوید. آموزهٔ تجسم بیانگر آن است که سرگذشت عیسی مسیح، سرگذشت خدا نیز هست. الاهیات روایی اعلام می‌دارد که خدا به‌راستی در جهان زمانی و مکانی ما وارد عمل شد، به‌راستی پا به عرصهٔ تاریخ گذاشت، و به‌راستی به ملاقات ما در همان‌جایی آمد که ما بودیم. اغلب از الاهیات نظام‌مند چنین برداشت می‌کنیم که گویی خدا صرفاً یک سلسله مفاهیم به ما عرضه‌کرده است، و مکاشفه نیز جز مشتی اطلاعات دربارهٔ خدا نیست (نک: صص ۱۵۵-۱۵۶). الاهیات روایی ما را قادر می‌سازد از نو به این اصل اساسی پی ببریم که خدا در تاریخ بشری ما وارد عمل شد. سرگذشت خدا با سرگذشت ما تلاقی دارد. بدین‌معنا که ما سرگذشت خود را وقتی درک می‌کنیم که به هنگام مطالعهٔ کتاب مقدس، آن را به سرگذشت خدا مربوط سازیم.

38. *abstractionism*

این جنبه از الاهیات روایی فوق‌العاده تأثیرگذار بوده است ـ بویژه در حیطهٔ اخلاقیات. استنلی هاوئرواس را شاید بتوان برجسته‌ترین اندیشه‌مند از گروهی از نویسندگان شمرد که در آثار خود چنین استدلال کرده‌اند که روایات انجیل‌اند که الگوی رفتاری شایسته برای زندگی یک مؤمن را پیش روی ما قرار می‌دهند. به عنوان مثال، بنا بر این دیدگاه، داستان زندگی عیسی مسیح الگویی به‌دست می‌هد که وجه مشخصهٔ داستان زندگی ایمانداران مسیحی است. اخلاقیات، آنگاه که از منظر روایی بدان نگریسته شود، مقوله‌ای می‌شود که کاملاً ریشه در زندگی واقعی دارد. انجیل، در وهلهٔ نخست، نه با یک سلسله اصول اخلاقی، بلکه با تأثیر رویارویی با خدا بر زندگی افراد و نیز تأثیر چنین رویارویی‌ای بر سرگذشت ملل مختلف سر و کار دارد. نویسندگان کتاب مقدس با نقل این‌گونه داستانها، درواقع می‌گویند: «این است نتیجهٔ دگرگون شدن توسط فیض خدا. این است الگویی شایسته برای رفتار مسیحی.»

۴. درک ماهیت روایی کتاب مقدس باعث می‌شود دریابیم که کتاب مقدس تنش موجود بین آگاهی محدود شخصیتهای روایات کتاب مقدس، از یک سو، و آگاهی تام خدا را، از سوی دیگر، چه خوب به تصویر می‌کشد. رابرت التر[39] در اثر خود به نام هنر روایت در کتاب مقدس (۱۹۸۵) این موضوع را چنین بیان می‌دارد: «داستانهای کتاب مقدس را به‌درستی می‌توان آزمونی روایی دانست در امکانات شناخت اخلاقی، روحانی، و تاریخی، که از طریق مقایسهٔ آگاهی محدود شخصیتهای بشری داستانهای کتاب مقدس با آگاهی مطلقهٔ الاهی، که راوی داستان به‌طرزی آرام اما مطمئن نمایندهٔ آن است، انجام می‌شود.» شاید داستان ایوب در عهد عتیق نمونه‌ای خوب در این مورد باشد. بافت روایی داستان به‌گونه‌ای است که به خواننده امکان می‌دهد از دید خدا به داستان بنگرد، و به تأثیر متقابل جهل یا سوءتفاهم بشری در مورد وضعیتی خاص، و واقعیت آن وضعیت، آن‌گونه که خدا می‌بیند، پی ببرد.

تا اینجا به نکات مثبت الاهیات روایی پرداختیم. اما این جنبش فکری مشکلاتی نیز ایجاد کرده است. به عنوان مثال، آیا روایت مسیحی تنها داستانی است که از مرجعیت و اقتدار برخوردار است؟ یا اینکه روایتهای دیگری هم هست که ممکن است ادعای مرجعیت داشته باشند؟ ممکن است با توجه به آنچه تا اینجا گفته شد، این تصور به‌وجود آید که الاهیات روایی بیشتر باب‌طبع الاهی‌دانان محافظه‌کار است. حال آنکه، بسیاری از الاهی‌دانان لیبرال نیز آن را جالب توجه

39. Robert Alter

یافته‌اند، زیرا انحصارطلب نیست و ادعای همگانی و جهانشمول بودن ندارد. بلکه این را به لحاظ نظری قابل‌تصور می‌شمارد که ممکن است داستانهایی دیگر (نظیر داستانهای مربوط به آیین هندو) نیز به همان اندازه معتبر باشند (نک: صص ۶۰۴-۶۰۵). درواقع، مسئلهٔ اقتدار و مرجعیت روایات در اکثر محافل الاهیاتی نوین ــ بویژه آنها که گرایشهای لیبرالی یا پست‌مدرنی دارند ــ نادیده انگاشته می‌شود (نک: صص ۱۰۸-۱۱۲؛ ۱۲۳-۱۲۶).

اما شاید مشکل مهم‌تر به موضوع حقیقت داشتن روایات کتاب مقدسی مربوط شود. الاهیات روایی بیشتر به ساختار ادبی کتاب مقدس توجه دارد و، درنتیجه، گرایش به این دارد که از عوامل تاریخی غافل بماند. الاهیات روایی چنان در ساختار ادبی روایات کتاب مقدس غرق می‌شود که فراموش می‌کند سؤالات تاریخی ساده‌ای از این قبیل بپرسد که «آیا آنچه گفته شده حقیقت دارد؟»، و «آیا چنین چیزی واقعاً رخ داده است؟» چطور می‌توان افسانه و تاریخ را از هم بازشناخت؟ هر دو دارای ساختار روایی‌اند ــ اما از حیث تاریخی و الاهیاتی اعتبار و منزلتی کاملاً متفاوت دارند. این وضعیت اخیراً با ظهور پست‌مدرنیسم که می‌گوید محال است بتوان گفت فلان تفسیر از متنی خاص درست است یا نادرست، از این هم پیچیده‌تر شده است. توسل صرف به «روایت» کتاب مقدس برای پاسخ دادن به این سؤال بسیار مهم کافی نیست.

شیوه‌های تفسیر کتاب مقدس

هر متنی نیاز به تفسیر دارد، و کتاب مقدس نیز از این قاعده مستثنی نیست. به‌تعبیری، می‌توان تاریخ الاهیات مسیحی را تاریخ تفسیر کتاب مقدس دانست. در زیر، برخی از دیدگاههای مربوط به تفسیر کتاب مقدس را که احتمالاً برای دانشجوی الاهیات جالب توجه خواهد بود، از نظر خواهیم گذراند. با این حال، ناگفته پیداست که گستردگی این موضوع به حدی است که در اینجا تنها می‌توان چند دیدگاه را برگزید و آنها را به عنوان نمونه بررسی کرد.

بحث خود را با دوران آبای کلیسا آغاز می‌کنیم. در ارتباط با نقد و تفسیر کتاب مقدس، مکتب انتقادی اسکندریه از شیوه‌های ابداعی فیلن اسکندرانی[۴۰] (حدود ۳۰ ق‌م- ۴۵م)، نویسندهٔ یهودی، و نیز شیوه‌های به‌کاررفته در سنن یهودی متقدم‌تر الهام پذیرفت که، علاوه بر تفسیر تحت‌اللفظی کتاب مقدس، استفاده از تمثیل را نیز به عنوان مکمل جایز می‌شمردند. اما ببینیم تمثیل چیست؟ هراکلیتوس، فیلسوف یونانی، آن را چنین تعریف کرده بود: «چیزی گفتن و از آن

40. Philo of Alexandria

معنای دیگری افاده کردن.» فیلن عقیده داشت که باید از معنای سطحی متون کتاب مقدس فراتر رفت و به درک معنای عمیق‌تری که در پس معنای ظاهری نهفته نایل شد. این عقاید از سوی گروهی از الاهی‌دانان مستقر در اسکندریه، که مهم‌ترینشان عبارت بودند از کلمنس، اوریگنس، و دیدیموسِ کور[۴۱]، پی گرفته شد (درواقع هیرونوموس الاهی‌دان اخیر را به‌واسطهٔ بینشهای معنوی که در نتیجهٔ بکارگیری شیوهٔ تمثیلی در تفسیر کتاب مقدس ارائه داده بود، محض انبساط خاطر «دیدیموسِ بینا» لقب داده بود).

با نگاهی به تفسیر اوریگنس در مورد تصاویر محوری عهد عتیق، به‌خوبی می‌توان به گسترهٔ شیوهٔ تمثیلی پی برد. فتح سرزمین موعود توسط یوشع، تمثیلی دانسته شده از فتح قلمرو گناه توسط عیسی بر صلیب. در مورد مراسم و آیینهای قربانی در لاویان نیز گفته شده که پیشاپیش به قربانیهای روحانی مسیحیان اشاره دارد. این امر ممکن است در نگاه اول نوعی تفسیر من‌درآوردی[۴۲] به‌نظر آید، یعنی خواننده هر معنایی که دلش خواست در متن کتاب مقدس می‌بیند. اما، همان‌طور که از نوشته‌های دیدیموس (که در خلال جنگ جهانی دوم در یک انبار مهمات در مصر مجدداً کشف شد) به‌وضوح برمی‌آید، چنین چیزی لزوماً صحت ندارد. ظاهراً در مورد اینکه کدام‌یک از تصاویر و متون عهد عتیق را می‌توان به شیوهٔ تمثیلی تفسیر کرد، اتفاق‌نظر حاصل شده بود. برای مثال، اورشلیم را اغلب تمثیلی از کلیسا می‌دانستند.

در نقطهٔ مقابل، مکتب انطاکیه بیشتر بر این تأکید داشت که کتاب مقدس را باید در چارچوب تاریخی آن تفسیر کرد. این مکتب که به‌ویژه با نویسندگانی چون دیودورس طرسوسی[۴۳]، یوحنای زرین‌دهن[۴۴]، و تئودوروس موپسوئستیایی[۴۵] مرتبط دانسته می‌شود، تأکید خاصی بر موقعیت تاریخی پیشگوییهای عهد عتیق داشت ـ تأکیدی که در آثار اوریگنس و دیگر نویسندگان مکتب اسکندریه یافت نمی‌شود. به عنوان نمونه، تئودوروس در بررسی پیشگوییهای عهد عتیق تأکید داشت که پیامهای نبوتی تنها به همان کسانی که نبوت مستقیماً خطاب به آنها بود مربوط می‌شود، هرچند برای خوانندگان مسیحی نیز خالی از معنا نیست. تک‌تک بیانات نبوتی را باید واجد یک معنای واحد و منسجم تاریخی یا تحت‌اللفظی دانست. نتیجه آنکه، تئودوروس، بر خلاف پیروان مکتب اسکندریه که مسیح را در پس بسیاری از متون عهد عتیقی ـ اعم از نبوتی و تاریخی ـ نهان می‌دیدند، معتقد است که متون نسبتاً معدودی از عهد عتیق مستقیماً به مسیح اشاره دارند.

---

41. Didymus the Blind 42. eisegesis 43. Diodore of Tarsus
44. John Chrysostom 45. Theodore of Mopsuestia

در کلیسای غرب شاهد ظهور دیدگاهی هستیم قدری متفاوت. آمبروسیوس اهل میلان در بسیاری از نوشته‌های خود، درخصوص معنای کتاب مقدس درکی سه‌گانه پیشنهاد کرد: مفسر کتاب مقدس، علاوه بر معنای طبیعی، می‌تواند معنایی اخلاقی، و نیز معنایی عقلانی یا الاهیاتی در متون کتاب مقدسی تشخیص دهد. آوگوستینوس نیز شبیه همین شیوه را در پیش گرفت، منتها برای متون کتاب مقدس معنایی دوگانه قائل شد: یکی معنای لغوی ـ جسمانی ـ تاریخی، و دیگری معنای تمثیلی ـ عرفانی ـ روحانی، هرچند قبول داشت که برخی از متون کتاب مقدس ممکن است دارای هر دو معنا باشند. «سخنان انبیا معنایی سه‌گانه دارند، زیرا در برخی مراد اورشلیم زمینی است، در برخی اورشلیم سماوی، و در برخی نیز هر دو.» بنابراین، متون عهد عتیق را نباید صرفاً از بُعد تاریخی تفسیر کرد، بلکه کلید درک این متون در این است که درست تفسیر شوند. ازجمله مهم‌ترین تعابیر «روحانی» می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: آدم نمایندهٔ مسیح است، حوا نماد کلیساست، کشتی نوح مظهر صلیب، درِ کشتی نوح نمودی از پهلوی سوراخ‌شدهٔ مسیح، و شهر اورشلیم نماد اورشلیم سماوی است.

> آنچه در مسیح باطل می‌گردد نه عهد عتیق، بلکه حجابی است که مطالب عهد عتیق را در هاله‌ای از ابهام مخفی داشته است، تا این مطالب از این پس از طریق مسیح درک و فهمیده شود. آنچه بدون مسیح مخفی و مبهم است، با آمدن مسیح روشن و آشکار می‌گردد... [پولس] نمی‌گوید که «شریعت یا عهد عتیق منسوخ شد.» پس چنین نیست که آنچه پوشیده بود به‌واسطهٔ فیض خداوندمان منسوخ و ملغا شود، بلکه صرفاً پوششی که حقایقی سودمند را در نهان داشت [با ظهور مسیح] کنار زده می‌شود. این است آنچه نصیب کسانی می‌شود که مجدانه و پارسایانه ــ و نه با تکبر و از روی شرارت ــ در جست‌وجوی معنی کتاب مقدس برمی‌آیند. آنان به‌وضوح به ترتیب وقایع، دلایل آنچه کرده و گفته شده، و هماهنگی و توافق عهد عتیق با عهد جدید پی خواهند برد، به‌طوری که در سراسر کتاب مقدس جز وحدت و هماهنگی کامل نخواهند دید. حقایق نهانی و رازگونه در قالب تصاویر و صناعاتی بیان می‌شود که در پرتو تفسیر آشکار می‌گردند.

بدین‌ترتیب، آوگوستینوس بر وحدت بین عهد عتیق و عهد جدید تأکید می‌ورزد. هر دو به یک ایمان واحد شهادت می‌دهند، هرچند نحوهٔ بیانشان ممکن است با هم فرق داشته باشد (ایده‌ای که کالون آن را بیشتر بسط داد).

آوگوستینوس این مطلب را در قالب جمله‌ای معروف که ارتباط بین عهد عتیق و جدید را به‌خوبی بیان می‌دارد و از این لحاظ در حیطهٔ تفسیر کتاب مقدس اهمیت فراوان یافته است، چنین شرح می‌دهد:

In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet(عهد جدید در عهد عتیق مخفی است، و عهد عتیق در عهد جدید عیان و قابل دسترس می‌گردد).

این تمایز بین معنی تحت‌اللفظی یا تاریخی کتاب مقدس، از یک سو، و معنی عمیق روحانی یا تمثیلی آن، از سوی دیگر، در اوایل قرون وسطا در کلیسا مقبولیت عام یافت. شیوهٔ مبنا برای تفسیر کتاب مقدس در قرون وسطا معمولاً به شیوهٔ اربعه[۴۶] یا (معانی چهارگانهٔ کتاب مقدس) معروف است. ریشه‌های چنین شیوه‌ای بویژه به تمایز بین معنی تحت‌اللفظی و روحانی کتاب مقدس بازمی‌گردد. کتاب مقدس دارای چهار معنای مختلف است: یک معنای تحت‌اللفظی، و سه معنای غیرتحت‌اللفظی که عبارتند از معنی تمثیلی[۴۷]، که مشخص می‌کند مسیحیان باید به چه ایمان داشته باشند؛ معنی اخلاقی یا تروپولوجیکال[۴۸]، که مشخص می‌کند مسیحیان باید چه کاری انجام دهند؛ و معنی آناگوجیکال[۴۹]، که مشخص می‌کند مسیحیان باید بر چه چیز امید بندند. بدین‌ترتیب، معانی چهارگانهٔ کتاب مقدس از این قرارند:

۱.معنی تحت‌اللفظی، که در آن معنی ظاهری متن مورد نظر است؛

۲. معنای تمثیلی، که برخی متون کتاب مقدس را جهت وصول به بیانات آموزه‌ای بررسی می‌کند. این‌گونه متون یا مبهم و نامفهوم‌اند یا معنی تحت‌اللفظی‌شان به گونه‌ای است که از لحاظ الاهیاتی برای خواننده غیرقابل‌قبول است؛

۳. معنای اخلاقی، که این‌گونه متون را جهت وصول به رهنمودهای اخلاقی برای رفتار مسیحی تفسیر می‌کند؛

۴. معنای آناگوجیکال، که متون را جهت روشن ساختن مبنای امید مسیحی تفسیر می‌کند و تحقق نهایی وعده‌های الاهی را در اورشلیم جدید نوید می‌دهد.

شرحی را که برنار کلرووییی در قرن دوازدهم بر غزل غزل‌ها نوشت، می‌توان یکی از بهترین نمونه‌های تفسیر تمثیلی دانست. برنار این آیه از غزل غزل‌ها را که «تیرهای خانهٔ ما از سرو آزاد است و سقف ما از چوب صنوبر» (۱۷: ۱) به شیوهٔ تمثیلی تفسیر می‌کند و، بدین‌ترتیب، نشان

46. Quadriga 47. allegorical 48. tropological 49. anagogical

می‌دهد که چگونه معانی روحانی یا آموزه‌ای بر متونی تحمیل می‌شد که شاید در آن زمان به‌خودی‌خود چندان درخشان به حساب نمی‌آمد.

> مراد از خانه، جمع عظیم مؤمنان مسیحی است که از طریق تیرها، یعنی رهبران دولت و کلیسا که از قدرت و منزلت برخوردارند، به یکدیگر پیوند می‌یابند و محکم و پابرجا می‌مانند. این تیرها، خانه، یا جمع مسیحیان، را از طریق قوانینی حکیمانه و قاطع مستدام می‌دارند؛ چه، در غیر این صورت، اگر بنا بود هر تیرکی هر طور دلش خواست عمل کند، دیوارها یکی پس از دیگری کج می‌شد و فرو می‌ریخت، و خانه به‌کلی ویران می‌گشت. و اما سقف را که محکم و استوار به تیرها متصل است و خانه را به‌شکلی باشکوه زینت می‌بخشد، باید به زندگی پر مهر و محبت و منظم روحانیونی تعبیر کرد که به‌درستی تعلیم دیده‌اند، و نیز به اجرای صحیح مراسم و آیینهای کلیسایی.

و اما برای آنکه این دیدگاه از هر نوع ضعف احتمالی به‌دور ماند، بر این نکته تأکید می‌شد که به هیچ‌چیز نباید بر اساس معنای غیرتحت‌اللفظی کتاب مقدس اعتقاد داشت مگر آنکه نخست بتوان آن را بر اساس معنای تحت‌اللفظی اثبات کرد. این تأکید بر اولویت معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس را می‌توان انتقادی تلویحی دانست از دیدگاه تمثیلی مفسرانی چون اوریگنس که تقریباً هر معنای «روحانی» را که دلشان می‌خواست در کتاب مقدس می‌دیدند. لوتر در ۱۵۱۵ این اصل را چنین بیان می‌دارد: «در کتاب مقدس هیچ نوع معنای تمثیلی، اخلاقی، یا آناگوجیکال پذیرفتنی نیست مگر آنکه عین همان مفهوم روشن و واضح در جایی دیگر به‌طور لغوی و تحت‌اللفظی بیان شده باشد. در غیر این صورت، کتاب مقدس اسباب مضحکه خواهد شد.»

لوتر با تمام تمایزات علم تفسیر، که در بالا بدان اشاره شد، به‌خوبی آشنا بود، و در تفسیر کتاب مقدس همگی را به بهترین وجه به‌کار می‌بست. او در شرحی که بر مزامیر نگاشته، برای عهد عتیق هشت سطح معنایی مختلف درنظر گرفته است. این دقت حیرت‌آور لوتر (که ممکن است برخی خوانندگان را به یاد نکته‌سنجی‌های مدرسیون بیندازد)، معلول اعتقاد او بود به اینکه هر یک از معانی چهارگانهٔ عهد عتیق را به‌نوبهٔ‌خود می‌توان به دو مفهوم تاریخی یا نبوتی تفسیر کرد. از نظر لوتر، باید بین آنچه او «حرفِ کشنده[۵۰]» می‌نامید ــ یعنی یک برداشت تحت‌اللفظی

---

50. litera occidens

یا تاریخی خام از متون عهد عتیق ــ و «روح حیاتبخش[51]» ــ یعنی برداشتی از عهد عتیق که به تمام دلالتهای روحانی و نبوتی آن توجه دارد ــ تمایز قائل شد. به عنوان نمونه‌ای عملی در این باره، می‌پردازیم به بررسی لوتر در مورد یکی از تصاویر عهد عتیقی که او، با استفاده از این شیوهٔ تفسیری، هشت معنا از بطن آن استخراج کرده است.

تصویر مورد نظر، کوه صهیون است که آن را یا می‌توان در مفهوم تاریخی و تحت‌اللفظی تفسیر کرد و گفت که به اسرائیل قدیم اشاره دارد، یا می‌توان آن را اشاره‌ای نبوتی دانست به کلیسای عهد جدید. لوتر احتمالات مختلف را این‌طور تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. در مفهوم تاریخی، بر حسب «حرفِ کشنده»:

الف) معنای تحت‌اللفظی: سرزمین کنعان؛

ب) معنای تمثیلی: کنیسه، یا فرد برجسته‌ای در کنیسه؛

ج) معنای اخلاقی: عدالت و پارسایی فریسیان و شریعت؛

د) معنای آناگوجیکال: جلالی مربوط به آینده بر زمین.

۲. در مفهوم نبوتی، بر حسب «روحِ حیاتبخش»:

الف) معنای تحت‌اللفظی: قوم صهیون؛

ب) معنای تمثیلی: کلیسا، یا فرد برجسته‌ای در کلیسا؛

ج) معنای اخلاقی: پارسایی مبتنی بر ایمان؛

د) معنای آناگوجیکال: جلال ابدی آسمان.

شیوهٔ اربعه از ارکان بررسی آکادمیک کتاب مقدس در بخش الاهیات دانشگاههای مدرسیون دوران قرون وسطا به‌شمار می‌رفت، اما در دو دههٔ نخست قرن شانزدهم تنها شیوه‌ای نبود که مفسران کتاب مقدس بدان دسترسی داشتند. درواقع می‌توان گفت که لوتر تنها اصلاح‌طلبی بود که در تفسیر کتاب مقدس از این شیوهٔ مدرسی بهره جست. رایجترین و تأثیرگذارترین رویکرد به این موضوع، که در اوایل دوران اصلاحات در محافل اصلاح‌طلب و اومانیست باب بود، همان است که از سوی اراسموس اهل روتردام مطرح شد و اکنون بدان می‌پردازیم.

اراسموس در یکی از نوشته‌هایش به نام کتابچهٔ راهنمای سرباز مسیحی (نک: ص ۵۱) به‌شدت بر تمایز بین «حرف» [منظور حروف الفباست] و «روح» ــ یعنی کلمات کتاب مقدس و معنای

51. spiritus vivificans

اصلیشان ــ تأکید کرد. کلمات، بویژه در عهد عتیق، به‌سان پوسته‌ای معنای اصلی را در خود دارند و، بنابراین، نباید آنها را با خود معنای اصلی اشتباه گرفت. معنای ظاهری متن اغلب معنای عمیق‌تری را در دل خود نهان دارد، که بر مفسر آگاه و فرهیخته است که پرده از آن بردارد. به اعتقاد اراسموس، کار مفسر کتاب مقدس این است که نه حرف، بلکه معنای اصلی کتاب مقدس را مشخص کند. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که بین نظریات اراسموس و دیدگاه مکتب اسکندریه که پیش‌تر بدان اشاره شد، شباهتهای زیادی وجود دارد.

تسوینگلی نیز اساساً همین نظر اراسموس را دارد. وظیفهٔ مفسر، تعیین «معنای طبیعی کتاب مقدس» است ــ که لزوماً با معنای تحت‌اللفظی آن یکی نیست. تسوینگلی، به‌واسطهٔ پیشینهٔ اومانیستی خود، بدین‌منظور به صناعات ادبی مختلفی چون مجاز مرسل[۵۲] و استعمال نادرست واژهٔ *catachresis* اشاره می‌کند و آنها را از هم بازمی‌شناسد. برای مثال، به این سخن مسیح در شام آخر توجه کنید که به هنگام پاره‌کردن نان می‌فرماید: «این است بدن من» (متی ۲۶: ۲۶). معنای تحت‌اللفظی این است: «این تکه‌نان بدن من است»؛ و حال آنکه، معنای طبیعی آن چنین است: «این تکه‌نان نشانه‌ای از بدن من است.» (نک: ص ۵۷۸-۵۷۹).

جست‌وجوی تسوینگلی برای پی بردن به معنای عمیق‌تر کتاب مقدس (که نقطه مقابل معنای سطحی متون کتاب مقدسی است) خیلی خوب در تفسیر او از داستان ابراهیم و اسحاق هویداست (پیدایش ۲۲). خواننده به‌سهولت ممکن است جزئیات تاریخی داستان را همان معنای اصلی داستان تصور کند. حال آنکه، به اعتقاد تسوینگلی، معنای اصلی این داستان را تنها در صورتی می‌توان درک کرد که آن را نبوت یا پیشگویی بدانیم که پیشاپیش به واقعهٔ ظهور مسیح اشاره دارد و در آن ابراهیم نمایانگر خداست و اسحاق نیز نماد (یا، به بیان فنی‌تر، «نمونه[۵۳]» مسیح).

و اما با آغاز دوران مدرن، بر پیچیدگی علم تفسیر کتاب مقدس بسی افزوده شد، و این امر تا اندازه زیادی معلول پذیرفته شدن شیوه‌های عقلانی جدیدی که ریشه در مفروضیات تفکر روشنگری دارند در محافل دانشگاهی است. بررسی تمامی این تحولات از حوصلهٔ این کتاب خارج است. اما بد نیست برخی از گرایشهای کلی در زمینهٔ تفسیر کتاب مقدس را که در خلال دوقرن‌ونیم اخیر مطرح بوده‌اند به‌اجمال بررسی کنیم. در مورد تفسیر آکادمیک کتاب مقدس می‌توان به چهار دیدگاه یا رویکرد اصلی که تحت‌تأثیر تفکر روشنگری بوده‌اند اشاره کرد:

۱. رویکرد عقلانی: نمونهٔ این رویکرد را در آثار رایماروس می‌بینیم. بنا بر این دیدگاه، عهد

---

52. synecdoche 53. type

عتیق و عهد جدید هر دو بر یک سری افسانه‌ها دربارهٔ امور فوق‌طبیعی استوارند. رایماروس از طریق یک سلسله انتقادات رادیکال منطقی، اعلام داشت که عناصر فوق‌طبیعی کتاب مقدس را نمی‌توان جدی گرفت. از این رو، لازم بود کتاب مقدس را به شیوهٔ عقلانی تفسیر کرد و گفت که (ولو به‌طور مبهم) بیانگر حقایق کلی و جهانشمول مذهب عقل است. در سالهای اخیر با از بین رفتن اعتمادی که زمانی به جهانشمول بودن عقل و قابلیتهای الاهیاتی آن وجود داشت، این دیدگاه نیز سخت از اعتبار افتاده است.

۲. رویکرد تاریخی: این نگرش، کتاب مقدس را شرحی در مورد نحوهٔ آغاز مسیحیت می‌داند. اف. سی. باوئر[54]، که احتمالاً او را می‌توان برجسته‌ترین نمایندهٔ این نگرش در دوران اولیهٔ آن دانست، معتقد بود که دیگر جایز نیست خاستگاه ایمان مسیحی را با توسل به «پسر یگانهٔ خدا که از تخت ابدی الوهیت به زمین نزول کرد و به صورت انسان در رحم مریم باکره قرار گرفت»، توضیح داد. بلکه، به اعتقاد باوئر، چگونگی آغاز مسیحیت را باید با استفاده از تعابیر عقلانی و غیرفوق‌طبیعی توضیح داد. و از آنجا که معتقد بود کلید معمای نحوهٔ پیدایش مسیحیت در فلسفهٔ هگل نهفته است، اعلام داشت که بدین‌منظور باید به‌جای آنکه به سراغ توجیهات سنتی مربوط به نحوهٔ شکل‌گیری ایمان مسیحی برویم، مستقیماً به دیدگاه هگل در مورد تاریخ نظر افکنیم و مطالب عهد جدید را در پرتو آن تفسیر کنیم. اما با زوال فلسفهٔ هگلی، از تأثیر باوئر نیز کاسته شد.

۳. رویکرد اجتماعی: بسیاری از مسیحیان لیبرال تا دههٔ ۱۸۹۰ علاقهٔ خود را به مسائل مربوط به آموزه‌ها یا الاهیات مسیحی کمابیش از دست داده و، درعوض، به کند و کاو پیرامون مقولهٔ گسترده‌تر «دین» به مفهوم کلی روی آورده بودند ــ روندی که به تأسیس بخش مطالعات دینی در بسیاری از دانشگاههای غرب منجر شد. اما دین خود پدیده‌ای اجتماعی است، و از آنجا که تنها با یک سری مفاهیم سر و کار ندارد، آن را باید در چارچوب مقولهٔ «تاریخ اجتماعی» بررسی کرد. بدین‌ترتیب، راه برای پیدایش دیدگاهی اجتماعی در زمینهٔ تفسیر کتاب مقدس هموار شد ــ دیدگاهی که مسیحیت را مصداقی خاص از یک پدیدهٔ کلی، یعنی دین، می‌دانست. یک نمونه از چنین نگرشی را در کتاب شاخهٔ زرین[55] (۱۸۹۰–۱۹۱۵) اثر جیمز فریزر[56] شاهدیم. فریزر در این کتاب، مردم‌شناسی تطبیقی را (شاخه‌ای که به مطالعهٔ مردم و آداب و سنن‌شان می‌پردازد) به طرزی بی‌سابقه در مورد کتاب مقدس پیاده می‌کند.

۴. رویکرد ادبی: این نگرش بر آن است که حق مطلب را در مورد مقولات ادبی ویژه‌ای

---

54. F. C. Bauer　55. *The Golden Bough*　56. James Frazer

که در کتاب مقدس به‌کار رفته است ادا کند. یکی از رویکردهای ادبی که اخیراً تأثیری بسزا داشته الاهیات روایی است که پیش‌تر در همین فصل به‌طور مفصل آن را بررسی کردیم (نک: صص (۲۱۵–۲۲۰).

نظریات مربوط به الهامی بودن کتاب مقدس

این اندیشه را که منزلت ویژهٔ کتاب مقدس در الاهیات مسیحی در گرو خاستگاه الاهی آن است ـ ولو به بیانی بسیار مبهم ـ هم در خود عهد جدید شاهدیم، هم در تأملات و آثار پیرامون آن. در هر بحثی که دربارهٔ چگونگی الهام شدن کتاب مقدس یا اهمیت الهامی بودن آن درگیرد، عنصری مهم همانا دوم تیموتاؤس ۳:۱۶ و ۱۷ است که کتاب مقدس را «دمیده‌شده از سوی خدا[57]» می‌داند. این مفهوم ـ یعنی مفهوم الهامی بودن کتاب مقدس ـ در مراحل اولیهٔ تفکر مسیحی اندیشه‌ای کاملاً متداول بود و به‌هیچ‌وجه بحث‌انگیز تلقی نمی‌شد. فیلن اسکندرانی (حدود ۳۰ ق‌م–۴۵م)، فیلسوف یهودی یونانی‌زبان، کتاب مقدس را کاملاً الهامی می‌دانست و معتقد بود که خدا از نویسندگان کتاب مقدس به عنوان ابزاری منفعل در بیان و ابراز ارادهٔ الاهی استفاده کرده است.

این مسئله در دوران اصلاح دینی، بویژه در پی نوشته‌های ژان کالون، رفته‌رفته بحث‌برانگیز شد. کالون بر آن بود که از اقتدار و مرجعیت کتاب مقدس در برابر دو گروه دفاع کند. در یک سو، کسانی قرار داشتند که بیشتر کاتولیک‌مسلک بودند و می‌گفتند اقتدار و مرجعیت کتاب مقدس در گرو به‌رسمیت شناخته شدن آن از سوی کلیساست. و اما، در سوی دیگر، جناحهای انجیلی رادیکالی چون آناباپتیست‌ها بودند که می‌گفتند هر کسی حق دارد کتاب مقدس را به نفع مکاشفهٔ الاهی و شخصی، که مستقیماً به او رسیده است، کنار بگذارد و نادیده بگیرد. کالون در برابر این دو دیدگاه اعلام داشت که، اولاً، روح‌القدس از طریق کتاب مقدس کار می‌کند (نه اینکه آن را میانبر بزند ـ چیزی که رادیکال‌ها می‌گفتند) و، در ثانی، خود روح‌القدس با الهام کردن کتاب مقدس مستقیماً به آن حجیت و اقتدار می‌بخشد، به‌گونه‌ای که حجیت کتاب مقدس به پشتوانهٔ خارجی (نظیر کلیسا) نیاز ندارد.

این نکته بویژه از آن جهت حائز اهمیت است که نشان می‌دهد اصلاح‌طلبان مسئلهٔ الهامی بودن کتاب مقدس را به صحت کامل آن از نظر تاریخی یا خطاناپذیری آن در گزارش وقایع مربوط نمی‌دیدند. بنا به آموزهٔ «تطابق» کالون، خدا خود را به صورتهایی مکشوف می‌ساخت که

57. theopneustos

با درک و فهم و قابلیت دریافت مخاطبان این مکاشفه تطبیق داده شده بود. به عنوان مثال، کالون در مورد باب اول پیدایش می‌گوید که مفاهیمی چون «آفرینش جهان در چند روز» صرفاً شیوه‌های کلامی تطبیق‌داده‌شده‌ای است که حکم «گفتار کودکانه» را دارد و خدا از طریق آن با انسان ارتباط ایجاد می‌کند. پیدایش عقایدی چون «خطاناپذیری کتاب مقدس» در چارچوب آیین پروتستان را می‌توان در امریکای اواسط قرن نوزدهم سراغ جست.

اتفاق‌نظر کلی مسیحیان در مورد الهامی بودن کتاب مقدس را می‌توان با مطالعهٔ برخی از نوشته‌های اعترافی مهم، اعم از کاتولیک و پروتستان، شاهد بود. به عنوان مثال، اصول اعتقادات کلیسای کاتولیک که در سال ۱۹۹۴ انتشار یافت و به لحاظ تعلیمی تعیین‌کننده بود، به‌صراحت اعلام می‌دارد که اقتدار و مرجعیت کتاب مقدس به دلیل الهامی بودن آن است.

> خدا به‌واسطهٔ نیکوییش خود را به سطح ما تنزل داد و به زبان انسانی با ما سخن گفت، تا از این طریق خود را بر ما آدمیان مکشوف سازد: درواقع، کلام خدا که در قالب کلام انسانی بیان شد، از هر نظر شبیه زبان بشری است، درست همان‌طور که «کلام» پدر ازلی، آنگاه که طبیعتِ ضعیفِ انسانی را بر خود گرفت، شبیه انسان شد... خدا نویسندهٔ کتب مقدس است. واقعیات مکشوف الاهی، که در متون کتب مقدس موجود است و از طریق آن ارائه می‌گردد، تحت الهام روح‌القدس نگاشته شده است. زیرا که مادر مقدسمان، یعنی کلیسا، با تکیه بر ایمان دوران رسولان، تمامی کتب عهد عتیق و عهد جدید را بی‌کم‌وکاست به عنوان آنچه مقدس و قانونی است می‌پذیرد، بر این اساس که چون تحت الهام روح‌القدس نگاشته شده است، خود خدا نگارندهٔ آن است و به همین عنوان به کلیسا سپرده شده است. خدا بود که کتب مقدس را به نویسندگانی بشری الهام کرد. او در نگارش این کتب مقدس، مردانی را برگزید که گرچه در تمام مدت نگارش تحت الهام و ارادهٔ خدا بودند، از استعدادها و قابلیتهای خودشان بهره می‌جستند ــ به طوری که در این نوشته‌ها در عین حال که شخصیت و قابلیتهای فردی نویسندگان آن منعکس است، همان که خدا می‌خواست به رشتهٔ تحریر درآمده است و نه بیشتر.

اما این اندیشه، که کتاب مقدس دارای مقام و منزلتی ویژه است، با ظهور تفکر روشنگری زیر سؤال رفت. دلیل این امر تا اندازهٔ زیادی پیشفرضهای عقل‌گرایانهٔ آن دوران بود و تااندازه‌ای نیز علاقهٔ روزافزون به بررسی انتقادی کتاب مقدس.

از بین دیدگاههایی که در مورد الهامی بودن کتاب مقدس در این دوران مطرح شد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. جِی. جی. هردر[58]، که سخت از مکتب رومانتیسم تأثیر پذیرفته بود، اعلام داشت که مفهوم الهام را باید به‌معنای هنری یا زیباشناختی تعبیر کرد. هِردر در اثر خود به نام روح شعر عبری (۱۷۸۲-۱۷۸۳) چنین استدلال کرد که بهترین الگو برای الهامی بودن کتاب مقدس، آثار هنری است. درست همان‌طور که از «الهامی بودن» یک اثر نقاشی یا شعر و رمانی بزرگ سخن می‌رانیم، همین را می‌توان در مورد کتاب مقدس نیز گفت. بدین‌ترتیب، از نظر هردر، الهام صرفاً دستاوردی انسانی است، و نه عطیه‌ای از جانب خدا.

۲. مکتب پرینستنِ قدیم[59]، که چارلز هاج[60] (۱۷۹۷-۱۸۷۸) و بنجمین وارفیلد[61] (۱۸۵۱-۱۹۲۱) نمایندگان آن بودند، در مخالفتی عمدی و آگاهانه با دیدگاه طبیعت‌گرایانهٔ هِردر، در مورد الهامی بودن کتاب مقدس نظریاتی عنوان کردند که به‌شدت جنبهٔ فوق‌طبیعی داشت. «الهام عبارت است از آن نفوذ خارق‌العاده و کاملاً فوق‌طبیعی... که به‌واسطهٔ روح‌القدس بر نویسندگان کتب مقدس اِعمال می‌شود، و باعث می‌گردد سخنان این نویسندگان همان سخنان خدا ـــ و از این رو، کاملاً خطاناپذیر ـــ باشد.» اگرچه وارفیلد تأکید می‌کند که نویسندگان کتب مقدس انسانیت و فردیت خود را در فرایند الهام از دست نمی‌دهند، می‌گوید که انسانیت آنها «چنان تحت‌تأثیر این واقعه قرار می‌گیرد که کلامشان همزمان به کلام خدا بدل می‌گردد و، از این رو، در تمام موارد مطلقاً خطاناپذیر است.»

۳. برخی دیگر بر این باور بوده‌اند که الهام را باید هدایت خدا برای خوانندهٔ کتاب مقدس نیز دانست، که باعث می‌شود چنین خواننده‌ای بتواند کلام خدا را در متن کتاب مقدس تشخیص دهد. چنانکه دیدیم، وارفیلد الهامی بودن کتاب مقدس را مربوط به خود متن کتاب مقدس می‌دانست و، بدین‌ترتیب، تلویحاً می‌گفت که کتاب مقدس به‌خودی‌خود و به‌طور عینی برای تمام خوانندگان کلام خداست. اما عده‌ای دیگر، در مقابل، الهامی بودن کتاب مقدس را موضوعی ذهنی خواندند و اعلام داشتند که نه خود کتاب مقدس، بلکه درک یا برداشت خواننده از آن را باید «الهامی» دانست. آوگوستوس استرانگ[62] (۱۸۳۶-۱۹۲۱) بر این نکته تأکید داشت که مرجعیت کتاب مقدس را نمی‌توان صرفاً در کلمات کتاب مقدس نهفته دید ـــ چنانکه گویی

---

58. J. G. Herder
59. The Old Princeton School
60. Charles Hodge
61. Benjamin B. Warfield
62. Augustus H. Strong

این کلمات مستقل از برداشت خوانندهٔ ایماندار یا جامعهٔ مؤمنان، دارای اقتدار و مرجعیت است. بنابراین، الهامی بودن کتاب مقدس را باید هم مسئله‌ای عینی دانست، هم امری ذهنی.

حال که برخی از مسائل مربوط به کتاب مقدس به عنوان یکی از منابع الاهیات مسیحی را از نظر گذراندیم، بجاست نقش عقل را در این زمینه بررسی کنیم.

عقل

دومین منبع مهم برای الاهیات، عقل انسان است. اگرچه اهمیت عقل در الاهیات مسیحی همواره مورد قبول بوده است، در دوران روشنگری اهمیتی مضاعف یافت (نک: صص ۹۱-۱۰۱). در آغاز این بحث، تأکیدی را که به درجات مختلف در سنت مسیحی بر عقل می‌شده است بررسی می‌کنیم.

عقل و مکاشفه: سه مدل

از آنجا که انسان موجودی عقلانی است، طبیعی است که عقل در الاهیات مسیحی نقشی ویژه داشته باشد. اما اینکه این نقش دقیقاً چیست و به چه صورت است، خود موضوع بحثهای داغی در الاهیات مسیحی بوده است.

در این زمینه می‌توان به سه دیدگاه کلی اشاره کرد:

۱. **الاهیات رشته‌ای عقلانی یا دانشی است:** این دیدگاه که با نویسندگانی چون توماس آکویناس مرتبط دانسته می‌شود، بر این فرض استوار است که ایمان مسیحی اساساً ایمانی عقلانی است و، از این رو، می‌توان آن را به مدد عقل بررسی و اثبات کرد. «پنج طریق» آکویناس که پیش‌تر بررسی کردیم، بیانگر این اعتقاد آکویناس است که عقل قادر است در تأیید مفاهیم ایمانی عمل کند.

با این حال، آکویناس و سنت مسیحی که او نمایندهٔ آن بود، مسیحیت را صرفاً محدود به آن چیزهایی نمی‌داند که از طریق عقل قابل‌بررسی است. ایمان بسی فراتر از عقل می‌رود و به حقایق و بصیرتهای مکاشفه دسترسی دارد که عقل هیچگاه به‌تنهایی قادر به کشف و ادراک آن نیست. عقل از این نقش برخوردار است که بر پایهٔ آنچه از طریق مکاشفه شناخته می‌شود بنا کند، و به بررسی نتایج و دلالتهای چنین شناختی بپردازد. الاهیات به این معنا نوعی scientia است، یعنی رشته‌ای عقلانی که، با استفاده از شیوه‌هایی عقلانی، در بسط و تأیید آنچه از طریق مکاشفه شناخته می‌شود عمل می‌کند.

اتین ژیلسون، مورخ مشهور تفکر مسیحی قرون وسطا، مقایسه‌ای جالب دارد بین نظامهای

عظیم الاهیاتی قرون وسطا و کلیساهای جامع عظیمی که در این دوران در سراسر اروپای مسیحی سر بر می‌کرد. او نظامهای الاهیاتی آن دوران را «کلیساهای جامع ذهن» لقب می‌دهد. مسیحیت به‌سان کلیسایی جامع بر شالودهٔ عقل بشری قرار دارد، اما عمارت رفیع آن بسی فراتر از محدوده‌ای است که عقل محض بدان دسترسی دارد. مسیحیت بر مبانی عقلانی استوار است، اما عمارتی که بر این بنا تأسیس گشته است بسی برتر و فراتر از آن است که عقل قادر به بررسی‌اش باشد.

۲. **الاهیات رونوشتی از یافته‌های عقل است**: و اما تا اواسط قرن هفدهم، بویژه در آلمان و انگلستان، دیدگاهی تازه پدیدار شده بود. مسیحیت مذهبی عقلانی خوانده می‌شد؛ منتها برخلاف توماس آکویناس که عقلانی بودن مسیحیت را به این صورت تعبیر می‌کرد که ایمان مسیحی بر مبانی محکم عقلانی استوار است و نمی‌توان از این لحاظ ایرادی بر آن گرفت، استدلال مکتب فکری جدید این بود که حال که مسیحیت ایمانی عقلانی است، باید کاملاً از طریق عقل قابل‌استنتاج باشد. باید بتوان نشان داد که تک‌تک جنبه‌های ایمان مسیحی و تک‌تک اصول اعتقادی مسیحیان مبتنی بر عقل و قابل‌استنتاج از آن است.

نوشته‌های لرد هربرت آو چربری[۶۳] را می‌توان نمونهٔ خوبی از این نگرش دانست ــ بویژه اثری که با عنوان در باب حقانیت دین[۶۴] دارد. هربرت در این نوشتهٔ اخیر بر درستی یک مسیحیت عقلانی که بر آگاهی غریزی در مورد خدا و تعهدات اخلاقی انسان مبتنی باشد، استدلال کرد. این امر دو پیامد مهم داشت. اولاً مسیحیت درواقع به سلسله عقایدی تنزل می‌یافت که از طریق عقل قابل‌اثبات هستند. اگر مسیحیت عقلانی است، پس هر قسمت از آن را که نتوان از طریق عقل ثابت کرد، عقلانی نیز نتوان خواند، و باید کنار گذاشت. دوم اینکه، عقل برتر از مکاشفه دانسته می‌شد: اول عقل، بعد مکاشفه.

بدین‌ترتیب، این تصور به‌وجود آمد که عقل به‌تنهایی قادر است به آنچه صحیح است پی ببرد، و برای این کار نیازی به کمک گرفتن از مکاشفه ندارد. مسیحیت باید پیرو عقل باشد: تا آنجا که مطابق عقل است، پذیرفتنی است؛ اما به محض آنکه از مبانی عقلانی عدول کرد و به راه خود رفت، باید نادیده‌اش گرفت. بنابراین، دیگر چه لزومی دارد خود را با ایدهٔ مکاشفه دردسر دهیم وقتی خود عقل به‌تنهایی قادر است هرآنچه را در مورد خدا، دنیا، و خودمان آموختنی است به ما بیاموزد؟ در پسِ کم‌ارزش شمردن عقل‌گرایانهٔ آموزهٔ مسیحی «مکاشفهٔ الاهی در عیسی مسیح و از طریق کتاب مقدس»، همین اعتقاد راسخ به توانایی مطلق عقل بشر نهفته است.

---

63. Lord Herbert of Cherbury 64. *De veritate religionis*

۳. الاهیات چیزی زاید است؛ مهم، عقل است و بس: و بالأخره، این موضعِ بالقوه عقل‌گرا تا رسیدن به نتیجهٔ منطقی‌اش پی گرفته شد و چنین استدلال شد که مسیحیت به‌راستی حاوی سلسله اعتقادات مهمی است که با عقل و منطق سازگار نیست. عقل از آنجا که برتر از دین است، کاملاً حق دارد در مورد دین قضاوت کند. این دیدگاه معمولاً «عقل‌گرایی روشنگری»[۶۵] نامیده می‌شود، و اهمیت آن به‌حدی است که جا دارد آن را به‌تفصیل بررسی کنیم. ابتدا بپردازیم به جنبش انگلیسی دئیسم که بنیاد این نوع عقل‌گرایی را در دین پی افکند.

دئیسم

اصطلاح دئیسم (از واژهٔ لاتین deus به‌معنای خدا) اغلب در مفهومی کلی در اشاره به نگرشی راجع به خدا به‌کار می‌رود که، به موجب آن، خدا خالق دنیا دانسته می‌شود، اما دخالت مستمر او در دنیا یا حضور خاصش در جهان خلقت انکار می‌گردد. این نوع نگرش اغلب در مقابل تئیسم[۶۶] (از واژهٔ یونانی theos به‌معنای خدا) می‌آید که قائل به حضور و دخالت مستمر الاهی در امور جهان است.

و اما دئیسم در مفهومی خاص‌تر به عقاید برخی متفکران انگلیسی در دوران موسوم به عصر خرد اشاره دارد که در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم فعالیت داشتند. نویسنده‌ای به نام للاند[۶۷] در اثر خود با عنوان مهم‌ترین نویسندگان دئیست (۱۷۵۷) از نویسندگانی چون لرد هربرت آو چربری، تامس هابز، و دیوید هیوم، بر روی هم، با عنوان کلی «دئیست» یاد می‌کند. با این حال، عقاید دینی این نویسندگان را که دقیق بررسی کنیم، می‌بینیم جز در شکاکیت کلی در خصوص مفاهیم منحصراً مسیحی، چندان وجه اشتراکی با هم ندارند.

جان لاک در مقاله پیرامون درک بشری (۱۶۹۰) نگرشی را در مورد خدا ارائه کرد که بعدها به صورت خصیصهٔ اصلی اکثر متفکران دئیست درآمد. درواقع می‌توان گفت که لاک، با این مقاله، قسمت اعظم بنیان فکری تفکر دئیسم را پی افکند. استدلال لاک چنین بود: «عقل ما را به شناخت این حقیقت مسلم و قطعی می‌رساند که وجودی ازلی، قادر مطلق، و دانای مطلق وجود دارد.» صفات و ویژگیهای این وجود همانی است که عقل انسان آنها را مناسب خدا می‌داند. لاک پس از بررسی اینکه چه صفات عقلی و اخلاقی مناسب الوهیت است، می‌گوید: «ما انسانها هریک از این صفات را با توجه به مفهومی که خود از نامتناهی در ذهن داریم، بسط می‌دهیم و

---

65. Enlightenment Rationalism 66. theism 67. Leland

بزرگ می‌کنیم، و با روی هم گذاشتن آنها، مفهوم پیچیدهٔ خدا را در ذهن خود می‌سازیم.» به دیگر بیان، مفهوم خدا همانا عبارت است از خصلتهای عقلانی و اخلاقی بشر، که به لایتناهی نسبت داده شده است.

مثیو تیندل نیز در مسیحیت به قدمتِ عالم (۱۷۳۰) اعلام داشت که مسیحیت چیزی نیست جز «نسخهٔ دوم از دین طبیعی.» خدا صرفاً امتداد مفاهیم پذیرفته‌ای است که آدمی از عدالت، حکمت، و عقلانیت دارد. این دین جهانی در همه‌جا و همه‌زمان قابل‌دسترسی بوده و هست؛ حال آنکه، مسیحیت سنتی بر ایدهٔ مکاشفه‌ای الاهی مبتنی است که تنها پس از زمان مسیح قابل‌دسترسی شده، و در دسترس کسانی که پیش از او می‌زیسته‌اند نبوده است. البته تیندل عقاید خود را زمانی مطرح کرد که هنوز علم جامعه‌شناسی شناخت، ایدهٔ «عقل جهانشمول» را زیر سؤال نبرده بود. عقاید وی نمونهٔ خوبی است از آن نوع عقل‌گرایی که جنبش دئیسم سنگ آن را به سینه می‌زد، و بعدها نیز در تفکر روشنگری تأثیری بسزا بر جای نهاد.

عقاید جنبش دئیسم در انگلستان از طریق ترجمه یا به‌واسطهٔ نوشته‌های کسانی چون ولتر (در رسالات فلسفی‌اش) که با این عقاید آشنا یا هم‌عقیده بودند، به قارهٔ اروپا نیز راه یافت و بویژه در آلمان با استقبال مواجه شد. اغلب عقل‌گرایی روشنگری را که در زیر بررسی خواهیم کرد، اوج شکوفایی جنبش انگلیسی دئیسم می‌دانند.

عقل‌گرایی عصر روشنگری

پیشفرض بنیادی عقل‌گرایی عصر روشنگری این است که عقل انسان به‌تنهایی قادر است هر آنچه را باید در مورد دنیا، خودمان، و نیز در مورد خدا (اگر خدایی باشد) بدانیم، به ما بگوید. یکی از بهترین تجلیات این اعتماد همه‌جانبه به عقل انسان، تصویری است که کریستیان وولف فیلسوف عقل‌گرای قرن هجدهم بر جلد کتابش انداخت ــ کتابی که این عنوان جسورانه را برای آن انتخاب‌کرده بود: تأملاتی منطقی در مورد خدا، دنیا، روان انسان، و تقریباً تمام موضوعات دیگر (۱۷۲۰). تصویر مذکور دنیایی را نشان می‌دهد که در ظلمت و تاریکی، که همانا خرافات کهنه، سنت و ایمان باشد، پنهان است. سپس در قسمتی از تصویر، خورشید را می‌بینیم که طلوع کرده، تپه‌ها و دشت و صحرا را با پرتو خود منور ساخته، و لبخند را بر لبان دهقانانی که باید تصور کنیم تا پیش از آن موجوداتی عبوس و نگونبخت بوده‌اند نشانیده است. پیام تصویر کاملاً روشن است: عقل انسان را منور می‌کند، غبار و ظلمت ایمان مسیحی را می‌زداید، و نور پرشکوه عقل و خرد بشری را در همه‌جا می‌گستراند. مکاشفهٔ الاهی، حتی اگر چنین چیزی وجود داشته باشد،

به هیچ کاری نمی‌آید. پیامدهای چنین نگرشی را پیش‌تر به هنگام بررسی تأثیر کلی تفکر روشنگری بر الاهیات مسیحی، به‌طور مفصل توضیح دادیم.

در اینجا لازم است به تفاوت بین عقل و عقل‌گرایی اشاره کنیم که ممکن است تمایز آنها برای برخی روشن نباشد. منظور از عقل، قوهٔ اندیشه در انسان است که بر استدلال و شواهد و قراین مبتنی است. عقل به این معنا، از نظر الاهیاتی مفهومی خنثی است و هیچ ضدیتی با ایمان ندارد ــ مگر آنکه تنها منبع شناخت خدا دانسته شود، که اگر چنین شد (یعنی تنها منبع شناخت خدا دانسته شد)، بی‌درنگ تبدیل به عقل‌گرایی می‌شود، که عبارت است از اتکای کامل بر عقل و خرد انسان، و قائل نشدن هیچ‌گونه نقشی برای مکاشفهٔ الاهی.

می‌توان گفت که عقل‌گرایی روشنگری بر این اعتقاد استوار است که عقل انسان به‌تنهایی و بدون آنکه مجبور باشد از کسی یا چیزی کمک بگیرد، قادر است هر آنچه انسان لازم است بداند بر او بنمایاند. اگر انسان نخست به عقل خود رجوع کند، دیگر نیازی به سایر منابع ندارد. مسیحیت، بنا به تعریف، حاوی هیچ نکته‌ای نیست که همزمان هم منحصربه‌فرد باشد و هم درست. زیرا اگر سخنی منحصربه‌فرد بگوید، بدین‌معناست که از طریق عقل منحرف شده است ــ و از این رو نادرست و غیرمنطقی است. متفاوت بودن همانا در حکم برخطا بودن است.

نمونه‌ای عالی از این انتقاد عقل‌گرایانه از مسیحیت را می‌توان در مورد آموزهٔ مسیح‌شناسی (اینکه چطور می‌توان گفت عیسی در عین حال هم خداست و هم انسان) و نیز آموزهٔ تثلیث شاهد بود (اینکه چطور می‌توان گفت خدایی واحد در عین حال سه شخص نیز هست، بدون آنکه از لحاظ منطقی تناقض گفته باشیم). تامس جفرسن، یکی از اولین رؤسای جمهور امریکا که از عقل‌گرایی قرن هجدهم در فرانسه به‌شدت تأثیر پذیرفته بود، چنین آموزه‌هایی را از لحاظ منطقی سخت به ریشخند گرفت. او می‌گفت عیسی درواقع صرفاً یک معلم منطقی ساده بود که به انجیلی ساده و منطقی تعلیم می‌داد و موضوع این انجیل نیز مفهومی بسیار ساده و منطقی راجع به خدا بود. اما مسیحیت در هر مورد کوشید مسائل را بیش از حد پیچیده کند.

یکی از پیامدهای مهم این امر، پیدایش جنبش موسوم به «در جست‌وجوی عیسای تاریخی» در حیطهٔ مطالعات عهد جدید بود (نک: صص ۴۰۳-۴۱۵). این جست‌وجو ــ که به اواخر قرن هجدهم بازمی‌گردد ــ بر این باور استوار بود که عهد جدید کاملاً در مورد عیسی اشتباه کرده است. عیسای واقعی ــ یعنی عیسای تاریخی ــ صرفاً معلمی ساده از اهالی جلیل بود و تعالیمی کاملاً منطقی می‌داد که بر عقل مبتنی بود. اما عهد جدید او را به‌غلط به عنوان نجات‌دهندهٔ قیام‌کردهٔ بشریتِ گنهکار معرفی کرد.

بدین‌ترتیب، عقیده بر آن بود که عقل به‌خوبی قادر است در مورد مسیح به قضاوت بنشیند. ایمانوئل کانت در اثر معروفش، دین در حیطهٔ عقل محض، با قدرت تمام استدلال کرد که عقل و وجدان آدمی بر اقتدار عیسی مسیح تقدم دارد. عیسی تا آنجا که مطابق عقل سخن گوید قابل‌احترام است، اما به محض آنکه از عقل عدول کرد و بر خلاف آن چیزی گفت، باید دست رد به سینهٔ او زد.

آیریس مرداک[۶۸]، در اثر خود به نام سلطهٔ نیکویی، در مورد چنین نگرشی می‌نویسد:

> مردی که در Grundlegung چنین زیبا ترسیم شده است، نزد ما چه آشنا و مأنوس می‌نماید ــ مردی که حتی پس از رودررو شدن با مسیح، روی خود را برمی‌گرداند تا به ندای وجدان خود گوش دهد و صدای عقل خود را بشنود. این مرد که از همان اندک هالهٔ متافیزیک نیز که کانت برایش قائل شده بود عریان شده است، هنوز با ماست ــ آزاد، مستقل، تنها، قدرتمند، منطقی، مسئول، و شجاع. او قهرمان بیشمار کتب و رمان‌هایی است که در زمینهٔ فلسفهٔ اخلاق به نگارش درآمده است.

بنابراین، عقل‌گرایی روشنگری به برتری همه‌جانبهٔ عقل اعتقاد داشت و می‌گفت عقل بشر به‌تنهایی و بدون کمک گرفتن از مکاشفه قادر است هرآنچه در مورد دین لازم به دانستن است بر انسان بنمایاند. گذشته از این، عقل این توانایی را دارد که حقایق ادیان مختلف نظیر مسیحیت را بسنجد و هر چه را «غیرمنطقی» یافت حذف کند. با این حال، این‌گونه عقاید، گرچه در اواخر قرن هجدهم و قرن نوزدهم نفوذ زیادی داشت، اکنون در آنها با نظر تردید نگریسته می‌شود. در زیر دلایل این امر را بررسی خواهیم کرد:

انتقادات مطرح‌شده علیه عقل‌گرایی روشنگری

بروز سلسله تحولاتی که در اینجا به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد، سبب شد دیدگاه روشنگری اعتبار خود را کاملاً از دست بدهد. می‌توان گفت که عقل‌گرایی بر ایدهٔ «آنچه انسان به‌طور بی‌واسطه بدان شناخت حاصل می‌کند» مبتنی است ــ خواه در زمینهٔ عقل، و خواه در حیطهٔ تجربه. شناخت بر بنیانی استوار است ــ خواه این بنیان حقایق بدیهی باشد که ذهن آدمی بی‌درنگ قادر به

68. Iris Murdoch

تشخیص آنهاست، خواه تجربه‌ای مستقیم و بی‌واسطه که در نتیجهٔ تماس مستقیم با دنیای خارج حاصل شده است. اما مشکل اینجاست که به‌نظر می‌رسد چنین بنیانهایی اصلاً وجود ندارند.

نخست بپردازیم به خود عقل: تردید نیست که عقل انسان می‌تواند عملکرد خود را بر اصول بدیهی اولیه مبتنی سازد و، با پی گرفتن منطقی این روش، نظامی کامل استنتاج کند. تقریباً هرکس که به این شیوهٔ تفکر تعلق‌خاطری داشته باشد، به نوعی به پنج اصل هندسی اقلیدس استناد می‌کند. اقلیدس کل نظام هندسی خود را بر اساس همین پنج اصل بنیاد نهاده بود. فلاسفه‌ای چون اسپینوزا سخت مجذوب این کار اقلیدس شدند و به این فکر افتادند که شاید آنها نیز بتوانند همین شیوه را در مورد فلسفه پیاده کنند و بر اساس یک سلسله مفروضات مشخص، بنای فلسفی و اخلاقی عظیم و مستحکمی را بنیان نهند. اما طولی نکشید که این رؤیا نقش بر آب شد. کشف هندسهٔ غیراقلیدسی در قرن نوزدهم سبب شد این قیاس جذابیت خود را به‌کلی از دست بدهد. معلوم شد که به شیوه‌های دیگر هم می‌توان به مطالعهٔ هندسه پرداخت، و هریک از این شیوه‌ها به اندازهٔ هندسهٔ اقلیدسی از انسجام درونی برخوردار است. اما کدام‌یک درست است؟ این پرسش را پاسخی نیست. زیرا هریک از این شیوه‌ها با دیگری فرق دارد، و هریک محاسن و معایب خاص خود را دارد.

کمابیش شبیه همین مطلب را می‌توان در مورد خود عقل‌گرایی نیز گفت. برخلاف گذشته که استدلال می‌شد تنها یک اصل عقلانی واحد وجود دارد، حال اذعان می‌شود که «عقلانیت»های متعدد و متفاوت وجود دارد (و همیشه نیز وجود داشته است). به‌نظر می‌رسد متفکران عصر روشنگری به‌واسطهٔ محدودیت دانش تاریخیشان ــ که به‌شدت با سنت کلاسیک غرب پیوند داشته داشت ــ از این واقعیت ناخوشایند غافل بوده‌اند. اما این توهم اکنون نقش بر آب شده است. آلسدر مکینتایر در پایان بررسی بسیار هوشمندانهٔ خود دربارهٔ نگرشهای عقل‌گرایانه نسبت به عقل، این‌طور نتیجه می‌گیرد:

> هم متفکران عصر روشنگری و هم جانشینان آنها، نشان دادند که نمی‌توانند در این مورد به توافق برسند که اصولی که گفته می‌شد تمام انسانهای منطقی در آن متفق‌القولند، دقیقاً کدام هستند. نویسندگان موسوم به اصحاب دایرةالمعارف یک جواب می‌دادند، روسو یک جواب؛ بنتم[69] در پاسخ یک چیز می‌گفت، کانت یک چیز، و فلاسفهٔ اسکاتلندی که سنگ عقل سلیم را به سینه می‌زدند و

---

69. Bentham

> مریدان فرانسوی و امریکایی‌شان چیزی دیگر. تاریخ تفکری که در پی آمد نیز باعث نشده است که این عدم‌توافق لااقل قدری کاهش یابد. نتیجه آنکه، میراث عصر روشنگری این بود که آرمانی از توجیه عقلانی را پیش روی انسان قرار داد که خود هیچ‌گاه نتوانست بدان دست یابد.

عقل وعده و وعید زیاد می‌دهد، اما از به‌بار آوردن برکاتی که داغ آن را بر دل انسان گذاشته عاجز است. به همین خاطر است که هانس گئورگ گادامر[۷۰] با خشم راجع بـه «رؤیـای روبـنسون کروزوئه‌ای تفکر روشنگری» نوشت «که مثل خود روبنسون کروزوئه توهمی بیش نیست.» امروز ایدهٔ «عقلانیت جهانشمول» را صرفاً مفهومی تخیلی می‌دانند و بس. در تفکر پست‌مدرن چنین استدلال می‌شود که انواع و اقسام «عقلانیت» وجود دارد که هریک به جای خود قابل‌احترام است. چیزی به اسم دیدگاه برتر یا مفهومی جهانشمول از «عقل» وجود ندارد که بتوان بر اساس آن در مورد دیدگاههای دیگر داوری کرد.

حال که کتاب مقدس و عقل را به عنوان دو منبع الاهیاتی مورد بررسی قرار دادیم، جا دارد به مفهوم سنت بپردازیم.

سـنت

واژهٔ سنت نه‌تنها بیانگر چیزی است که از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود، بلکه بیانگر روند پویایی از تفکر است که در آن مسائل الاهیاتی یا روحانی مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرند و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. در الاهیات مسیحی می‌توان به سه دیدگاه کلی در مورد سنت اشاره کرد:

نظریهٔ سنت یک‌منبعی

در واکنش به مناقشات مختلفی که در کلیسای اولیه درگرفت، و بویژه در پاسخ به خطر عقاید گنوسی، روشی «سنتی» برای درک برخی از قسمتهای کتاب مقدس باب شد. الاهی‌دانان و آبای کلیسا در قرن دوم، نظیر ایرنایوس اهل لیون، شروع به پردازش این اندیشه کردند که برای تفسیر برخی متون کتاب مقدسی یک شیوهٔ رسمی و مورد تأیید کلیسا وجود دارد که، به اعتقاد آنان، به

70. Hans-Georg Gadamer

دوران رسولان بازمی‌گردد. کتاب مقدس را نمی‌توان خودسرانه و دلبخواهی تفسیر کرد، بلکه آن را باید در چارچوب تداوم تاریخی کلیسا تفسیر کرد. معیارهای موجود برای تفسیر کتاب مقدس، از نظر تاریخی معین و ثابت هستند و به ما «به میراث رسیده‌اند.» اصطلاح «سنت» در اینجا صرفاً به معنای «روشی سنتی در تفسیر کتاب مقدس در چارچوب جامعه مؤمنان است.» این نظریه‌ای یک‌منبعی دربارهٔ الاهیات است: الاهیات بر کتاب مقدس مبتنی است، و منظور از «سنت»، «شیوه‌ای سنتی در تفسیر کتاب مقدس» است.

شاخهٔ اصلی نهضت اصلاح دینی چنین دیدگاهی داشت و بر این مطلب اصرار می‌ورزید که تفاسیر سنتی از کتاب مقدس ــ نظیر آموزهٔ تثلیث یا سنت تعمید اطفال ــ را می‌توان کماکان معتبر دانست مشروط بر آنکه بتوان ثابت کرد چنین تفسیرهایی با کتاب مقدس سازگار است. بنابراین، اشتباه است تصور کنیم که اصلاح‌طلبان تفسیرهای شخصی از کتاب مقدس را برتر از نظر جمعی کلیسا می‌دانستند یا قائل به نوعی فردگرایی بودند. با این حال، این‌گونه فردگرایی بی‌گمان در مورد اصلاح‌طلبان تندروتر (که کمی بعد به آنها خواهیم پرداخت) صحت دارد.

شبیه چنین دیدگاهی را می‌توان در اصول اعتقادات کلیسای کاتولیک مدون به سال ۱۹۹۴ نیز شاهد بود، که به پیوند نزدیک بین کتاب مقدس و سنت اشاره می‌کند:

> انجیل به‌تبعیت از فرمان خداوندمان به دو طریق [به نسلهای بعدی] منتقل شد:
>
> ــ به‌طور شفاهی، از طریق رسولان که ــ با موعظه‌های خود، الگویی که از خود به‌جای گذاشتند، و آیینها و نهادهایی که برپا داشتند ــ آنچه را خود دریافت کرده بودند ــ خواه از دهان خود مسیح، از شیوهٔ زندگانی و اعمال او، یا تحت هدایت روح‌القدس ــ به ما نیز منتقل کردند.
>
> ــ به‌طور کتبی، از طریق رسولان و همقطارانشان که تحت الهام و هدایت روح‌القدس، پیام نجات را به‌نگارش درآوردند.
>
> رسولان، اسقفان را به جانشینی گماشتند تا انجیل زنده و کامل برای همیشه در کلیسا محفوظ بماند. رسولان همان اقتداری را که خود در زمینهٔ تعلیم داشتند برای اسقفان به میراث گذاشتند. درواقع، تعالیم رسولان ــ که به‌طرزی ویژه در کتب الهامی بیان گشته است ــ باید تا پایان زمان به صورت سلسله توالی به‌هم‌پیوسته‌ای حفظ گردد و تداوم یابد. این انتقال زنده را که از طریق روح‌القدس ممکن می‌گردد سنت می‌نامند، زیرا که از کتب مقدس متمایز است ــ هرچند با آن پیوندی نزدیک دارد. کلیسا از طریق سنت، هر آنچه را هست و

> اعتقاد دارد از طریق تعالیم، عبادات، و سیرت و خط‌مشی خود به نسلهای بعدی منتقل می‌کند و بدین گونه آنها را جاودانه می‌سازد... بدین‌ترتیب، خودآشکارسازی پدر که از طریق کلامش و به‌واسطهٔ روح‌القدس تحقق یافت، پیوسته در کلیسا حاضر و فعال می‌ماند.

توجه کنید که تأکید در اینجا بر نقش کلیساست به عنوان موجودی زنده، که محتوای ایمان را که بر کتاب مقدس مبتنی است، به نسلهای بعدی منتقل می‌کند. «سنت» در اینجا نه یک منبع مکاشفهٔ ساکن و ایستا که مستقل از کتاب مقدس باشد، بلکه فرایندی پویا و زنده دانسته می‌شود که از طریق آن ایمان مسیحی به اعصار بعدی انتقال می‌یابد.

نظریهٔ سنت دومنبعی

در قرون چهاردهم و پانزدهم، دیدگاهی در مورد سنت شکل گرفت که با آنچه در بالا ذکر شد فرق داشت. مطابق این دیدگاه تازه، «سنت» خود یک منبع مکاشفهٔ مستقل و مجزا دانسته می‌شد و چیزی بود علاوه بر کتاب مقدس. چنین استدلال می‌شد که کتاب مقدس در مورد برخی مسائل سکوت کرده، و به همین جهت خدا مطابق مشیت الاهی خود منبع مکاشفه دومی نیز در اختیار انسانها نهاده است تا جبران این نقص باشد. این منبع دوم، سنت شفاهی است که درنهایت به خود رسولان بازمی‌گردد. این سنت در چارچوب کلیسا از نسلی به نسل دیگر منتقل گشته است. این نظریه‌ای دومنبعی دربارهٔ الاهیات است: الاهیات بر دو منبع کاملاً متمایز مبتنی است: یکی کتاب مقدس و دیگری سنت غیرمکتوب یا شفاهی.

مطابق این نظریهٔ دومنبعی، اگر اعتقادی را نتوان در کتاب مقدس یافت، می‌توان آن را با استناد به سنت غیرمکتوب توجیه کرد. شورای ترانت که مأموریت داشت از موضع کلیسای کاتولیک رومی در برابر تهدید اصلاح‌طلبان دفاع کند، قویاً از چنین دیدگاهی حمایت کرد. شورا اعلام داشت که کتاب مقدس را نمی‌توان تنها منبع مکاشفه دانست، بلکه سنت نیز ــ که پروتستانها غیرمسئولانه آن را رد می‌کنند ــ بدین‌منظور کاملاً ضروری است و نقش مکمل را دارد. «جمیع حقایق نجاتبخش و قوانینی که برای زندگی بشر وضع شده است... در کتب مکتوب و سنن نامکتوب یافت می‌شوند ــ سننی که یا از دهان خود مسیح دریافت شده‌اند، یا از زبان رسولان.» با این حال، جالب اینجاست که ظاهراً شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) از این موضع فاصله می‌گیرد و تأکید را بیشتر بر «تفسیر سنتی کتاب مقدس» می‌گذارد که در بالا بدان اشاره شد.

این دو دیدگاه که هم‌اکنون بررسی کردیم، سنت را چیزی مثبت و ارزشمند می‌دانند. اما دیدگاه سومی هم هست که درواقع سنت را مردود می‌شمرد. این دیدگاه در بین گروههای اصلاح‌طلب تندرو رواج یافت (که اغلب به آناباپتیست معروفند)، و پس از آن نیز از سوی نویسندگانی که به تفکر روشنگری تعلق‌خاطر داشتند بسط داده شد.

ردکامل سنت

از نظر الاهی‌دانان تندرو قرن شانزدهم، نظیر توماس مونتسر[71] و کاسپار شونکفلد[72]، هر کسی حق دارد کتاب مقدس را هرطور که می‌خواهد تعبیر و تفسیر کند، مشروط بر اینکه این کار تحت هدایت روح‌القدس صورت گیرد. از نظر فردی تندرو چون سباستین فرانک[73]، کتاب مقدس «کتابی است ممهور به هفت مهر، که هیچ‌کس را یارای گشودن آن نیست مگر به کلید داود، که همانا مکاشفهٔ روح‌القدس است.» بدین‌ترتیب، راه برای فردگرایی هموار شد، و نظر شخصی فرد برتر از نظر جمعی کلیسا قرار گرفت. برای مثال، تندروها سنت تعمید اطفال را (که اصلاح‌طلبان کماکان بدان متعهد ماندند) به عنوان سنتی غیرکتاب مقدسی مردود شمردند (در عهد جدید هیچ اشارهٔ صریحی به این سنت نیست). به همین ترتیب، آموزه‌هایی چون تثلیث و الوهیت مسیح نیز، از آنجا که به اعتقاد آنان مبانی کتاب مقدسی کافی برایش وجود نداشت، مردود شناخته شد. تندروها کمترین ارزشی برای سنت قائل نبودند. برای مثال، سباستین فرانک در ۱۵۳۰ چنین نوشت: «ابلهانی چون آمبروسیوس و آوگوستینوس و هیرونوموس و گرگوریوس ــ که حتی یکی از آنها هم خداوند را نمی‌شناخت، و پناه بر خدا، هیچ‌یک نیز از سوی خدا برای تعلیم فرستاده نشده بود، بلکه آنان جملگی رسولان دجال بودند.»

این نگرش در عصر روشنگری که سخت بر آن بود تا خود را از قید و بند سنت رها سازد، بیشتر بسط یافت. رهایی سیاسی از ظلم و استبداد گذشته (که از مضامین اصلی انقلاب فرانسه بود) به‌معنای وداع کامل با عقاید سیاسی، اجتماعی، و دینی گذشته بود. یکی از دلایلی که متفکران روشنگری برای عقل انسان آن همه ارزش قائل بودند این بود که با این کار دیگر لازم نبود برای عقاید خود به سنت استناد کنند: هرچیزی که ارزش دانستن داشت، فقط و فقط از راه عقل قابل‌شناخت بود و بس.

احترام به سنت درواقع تسلیم در برابر اقتدار گذشته تلقی می‌شد؛ انسان با اعتقاد به سنت، درواقع

---

71. Thomas Muntzer 72. Caspar Schwenkfeld 73. Sebastian Franck

خود را به دست خود اسیر ساختارهای اجتماعی، سیاسی، و دینی کهنه و ازاعتبارافتاده می‌ساخت. «تفکر نوین در تب و تاب بحران اقتدار زاده شد، درگریز از این اقتدار نشو و نما یافت، و از همان آغاز در آرزوی استقلال از هر نوع نفوذ سنتی بود.» (جفری استاوت)؛ یا به گفتهٔ میشل پولانی[۷۴]:

> به ما هشدار داده شد که انواع و اقسام عقاید اثبات‌نشده از همان اوان کودکی در ذهن ما کاشته شده است. اصول جزمی دین، اقتدار و مرجعیت قُدما، تعالیم مکاتب مختلف، شعارهای دوران مهد کودک، همه و همه، جزئی از آن سنتی بود که می‌پذیرفتیم صرفاً به این دلیل که دیگران نیز قبل از ما چنین اعتقاداتی را پذیرفته بودند، و از ما نیز خواسته می‌شد به‌نوبهٔ‌خود آنها را بپذیریم.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که تفکر روشنگری سنت را به‌کلی مردود خواند. عقل به‌خودی‌خود کافی بود و احتیاجی به ندای گذشتگان نداشت.

الاهیات و پرستش: اهمیت سنن نیایشی

یکی از مهم‌ترین عناصر سنت مسیحی، اَشکال ثابت پرستشی است که معمولاً به «آیینهای نیایشی» معروف است. در سالهای اخیر این مسئله مورد توجه دوباره بوده است که الاهی‌دانان مسیحی به درگاه خدا دعا می‌کنند و او را می‌پرستند، و تأملات الاهیاتی‌شان از طریق این پرستشها شکل می‌گیرد. این موضوع از همان قرون نخست مسیحیت تصدیق می‌شده است. عبارت *lex orandi, lex credendi* که آن را می‌توان چنین ترجمه کرد: «طرز دعای شما تعیین‌کنندهٔ اعتقادات شماست»، بیانگر این واقعیت است که الاهیات و پرستش روی هم تأثیر متقابل دارند. اعتقادات مسیحیان بر نحوهٔ دعا و پرستش‌شان تأثیر می‌گذارد، و نحوهٔ دعا و پرستش آنان بر اعتقاداتشان.

دو مناقشه‌ای که در کلیسای اولیه بر سر عقاید گنوسی و بدعت آریوسی درگرفت، به‌خوبی نشان‌دهندهٔ اهمیت این موضوع است. گنوسی‌ها عقیده داشتند که دنیای «مادی» و دنیای «روحانی» کاملاً با هم در تعارض‌اند، و ماده ذاتاً پلید است. ایرنایوس در ردّ این مدعا، به این واقعیت اشاره کرد که نان، شراب، و آب همه در آیینهای کلیسایی مسیحیان به‌کار می‌رود. این عناصر مادی چطور ممکن است پلید باشند در حالی که در عبادات مسیحی چنین جایگاه والایی دارند؟

آریوس استدلال می‌کرد که مسیح از بین مخلوقات خدا از همه برتر است. مخالفان او ـــ نظیر

---

74. Michael Polanyi

آتاناسیوس ــ در پاسخ می‌گفتند که نظام مسیح‌شناسی آریوس کاملاً با نحوهٔ پرستش مسیحیان منافات دارد. آتاناسیوس بر اهمیت الاهیاتی سنت مسیحی دعا به درگاه مسیح و پرستیدن او تأکید ورزید و اعلام داشت که اگر مسیح آن‌طور که آریوس می‌گوید مخلوقی بیش نباشد، مسیحیان دچار گناه بت‌پرستی‌اند، زیرا مخلوق را به‌جای خدا می‌پرستند. برخلاف آریوس که اعتقاد داشت الاهیات باید با نظر انتقادی به آیینهای نیایشی بنگرد، آتاناسیوس می‌گفت الاهی‌دانان باید به الگوها و آداب و سنن پرستشی فوق‌العاده توجه داشته باشند.

ارتباط بین آیینهای نیایشی و الاهیات در سالهای اخیر دوباره مورد توجه قرار گرفته است. نویسندهٔ متودیست، جفری وینرایت[۷۵]، در اثر خود به نام نیایش‌شناسی[۷۶]، نشان می‌دهد که چطور مضامین الاهیاتی از همان اوان مسیحیت در آداب پرستشی مسیحیان ادغام شده است. آیینهای نیایشی کلیسا ماهیتی صرفاً احساسی ندارد، بلکه حاوی عناصر کاملاً عقلانی و الاهیاتی نیز هست. به همین جهت، پیوند نزدیک بین الاهیات و آیینهای نیایشی که در بالا بدان اشاره شد مسئله‌ای کاملاً طبیعی است، زیرا پرستش و تأملات الاهیاتی به‌گونه‌ای سازمند و اندام‌وار[۷۷] به هم مربوطند.

الاهی‌دان کاتولیک رومی، آیدان کاوانا[۷۸]، در کتاب خود به نام در باب الاهیات نیایشی (۱۹۸۴) اعلام داشت که پرستش، منبع و محرک اولیهٔ الاهیات مسیحی است. کاوانا به‌شدت میان الاهیات اولیه (پرستش) و الاهیات ثانویه (تأملات الاهیاتی) تمایز می‌گذارد و، بدین‌ترتیب، درواقع می‌گوید که پرستش مقدم بر الاهیات است. اما اگر گسترش آیینهای نیایشی جنبهٔ غیرمسئولانه پیداکرد تکلیف چیست؟ آیا الاهیات نباید در محدودکردن آیینهای نیایشی و انتقاد از آنها نقشی بر عهده داشته باشد؟ مسئلهٔ میزان اقتدار و مرجعیتِ دعا و اعتقادات[۷۹] در مقایسه با هم بررسی بیشتری می‌طلبد، و احتمالاً تا مدتها موضوع بحثهایی داغ خواهد بود.

تجربهٔ دینی

اصطلاح «تجربه[۸۰]» چندان دقیق و گویا نیست. منشاء این واژه را کمابیش به‌خوبی می‌دانیم: از اصطلاح لاتین *experientia* مشتق شده که برگردان آن تقریباً چنین است: «آنچه از خلال سفر عمر برمی‌خیزد» (*ex-perientia*). معنای تجربه در این مفهوم کلی عبارت است از «مجموعه

75. Geoffrey Wainwright   76. *Doxology*   77. organic   78. Aidan Kavanagh
79. *Lex orandi & Lex credendi*   80. experience

شناختی که در نتیجهٔ رویارویی مستقیم با زندگی حاصل آمده است.» وقتی می‌گوییم معلمی باتجربه یا پزشکی باتجربه، منظورمان این است که آن معلم یا پزشک مهارتش را در نتیجهٔ عملکرد مستقیم کسب کرده است.

اما این اصطلاح بسط معنایی یافته، به مفهوم دیگری نیز به‌کار می‌رود که در اینجا مورد نظر ماست. «تجربه» حیات درونی افراد است که باعث می‌شود آنها از عواطف و احساسات ذهنی خویش آگاه شوند. تجربه به این معنا به دنیای درونی و ذهنی خود فرد اشاره دارد، که نقطه مقابل دنیای بیرونی زندگی روزمره است. اهمیت ابعاد ذهنی مذهب به‌طور کلی، و مسیحیت به‌طور خاص، در برخی نوشته‌ها، از جمله در بررسی معروف ویلیام جیمز[۸۱] با عنوان انواع مختلف تجربهٔ دینی (۱۹۰۲)، به‌خوبی مورد تأکید قرار گرفته است. مسیحیت صرفاً با یک سری مفاهیم سر و کار ندارد (چنانکه از بحثمان پیرامون کتاب مقدس، عقل، و سنت پیداست)، بلکه وظیفهٔ آن، تفسیر و دگرگون ساختن حیات درونی فرد است. این بذل توجه نسبت به تجربهٔ بشری را بویژه در جنبشی شاهدیم که عموماً به اگزیستانسیالیسم یا مکتب اصالت وجود معروف است و اکنون به‌اختصار بدان می‌پردازیم.

اگزیستانسیالیسم: فلسفه‌ای درخصوص تجربهٔ بشری

ابنای بشر از چه لحاظ با دیگر گونه‌های حیات فرق دارند؟ انسان همواره از وجود برخی تفاوتهای اساسی میان خود و سایر موجودات آگاه بوده است. اما این تفاوت در چیست؟ و وجود داشتن به چه معناست؟ شاید مهم‌ترین چیزی که ابنای بشر را از دیگر گونه‌های حیات متمایز می‌سازد، این است که انسان از هستی خود آگاه است، و در این باره سؤالاتی دارد.

فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم درواقع در پاسخ به همین واقعیت مهم ظهور کرد. ما نه‌تنها وجود داریم، بلکه می‌دانیم و آگاهیم که وجود داریم، و این را نیز می‌دانیم که هستی‌مان روزی با مرگ به پایان می‌رسد. این واقعیت که وجود داریم برای ما مهم است، و مشکل می‌توانیم بی‌تفاوت از کنار آن بگذریم. اگزیستانسیالیسم اساساً اعتراضی است به این نگرش که ابنای بشر «اشیائی» بیش نیستند و، در عوض، خواهان آن است که واقعیت هستی شخصی فرد را کاملاً جدی بگیریم.

اصطلاح اگزیستانسیالیسم می‌تواند به دو معنا به‌کار رود. در معنایی ابتدایی، بیانگر نگرشی است در قبال زندگی بشر که بر تجربهٔ مستقیم و واقعی افراد تأکیدی خاص دارد. اگزیستانسیالیسم،

---

81. William James

در این مفهوم، با این مسئله سر و کار دارد که افراد بشر چگونه با دیگران رویارو می‌شوند، و چطور از فانی و محدود بودن خویش آگاهی می‌یابند. و اما این اصطلاح در مفهومی تکامل‌یافته‌تر، به جنبشی اطلاق می‌شود که احتمالاً در سالهای بین ۱۹۳۸ تا ۱۹۶۸ به اوج رسید و خاستگاه آن عمدتاً آثار سورن کی‌یرکگور[۸۲] (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف دانمارکی است. کی‌یرکگور بر اهمیت تصمیمگیری فردی و آگاهی از محدودیتهای هستی بشر تأکید فراوان داشت. از دیدگاه تاریخ الاهیات نوین، مهم‌ترین کسی که به بسط و تکامل این جنبش کمک کرد، مارتین هایدگر (۱۸۸۸-۱۹۷۶) بود که بویژه اثرش با عنوان هستی و زمان (۱۹۲۷) در این زمینه تأثیری شگرف بر جای نهاد. این اثر، مفاهیم و واژگان لازم را در اختیار رودولف بولتمان نهاد تا، با الهام از آن، هستی بشر را از چشم‌انداز اگزیستانسیالیسم مسیحی تبیین کند و شرح دهد که هستی بشر چگونه بـه‌واسطهٔ انجیل منور و دگرگون می‌گردد.

مضمون اصلی در آثار هایدگر، مفهوم «وجود» یا دازاین[۸۳] است. بولتمان، بویژه در تـفسیر انجیل یوحنا، اعلام داشت که هایدگر در قالب واژگان اگزیستانسیالیستی خود درواقع همان مفاهیم اساسی عهد جدید را به زبانی غیردینی بیان داشته است. آنچه از نظر بولتمان بویژه اهمیت دارد تمایزی است که هایدگر بین وجود غیراصیل[۸۴] و وجود اصیل[۸۵] قائل می‌شود. بولتمان ایـن تمایز را به شیوه‌ای خلاق در پرتو عهد جدید از نو تفسیر می‌کند.

بولتمان می‌گوید عهد جدید از دو نوع وجود بشر سخن می‌راند. یکی وجود بدون ایمان و نجات‌نیافته، که شکل غیراصیلِ وجود است: فرد در اینجا حاضر نیست به آنـچه واقـعاً هست اعتراف کند؛ یعنی حاضر نیست بپذیرد که موجودی است که برای سعادت و نجات خود متکی به خداست. چنین افرادی می‌کوشند از طریق انجام اعمال اخلاقی یا نیل به موفقیتهای مادی به وجود خود معنا ببخشند، و بدین‌گونه خود را توجیه و تبرئه کنند. هم عهد جدید و هم عهد عتیق، این کوشش ابنای بشر را در جهت نیل به خودبسندگی و بی‌نیازی از خدا، «گناه» نام می‌نهند.

و اما عهد جدید در برابر این حالتِ غیراصیل از وجود بشر، حالتی از وجود را قرار می‌دهد که باایمان و نجات‌یافته است. فرد در این حالت، هرگونه وسیلهٔ امنیتی را که ساخته و پـرداختهٔ خودش است یکسر رها و کاملاً به خدا توکل می‌کند. چنین افرادی به واهی بودن خودبسندگی خویش معترفند و یکسر به کاملیت و بسندگی خدا تکیه می‌زنند. در این حالت به جای انکار

---

82. Søren Kierkegaard 83. Dasein 84. inauthentic existence
85. authentic existence

این واقعیت که ما مخلوق خداییم، این حقیقت را می‌پذیریم و در آن شادی می‌کنیم، و آن را شالودهٔ هستی خود قرار می‌دهیم. به جای آنکه امنیت خود را در امور فانی و گذرا بجوییم، می‌آموزیم به این دنیای فانی امید نبندیم بلکه امید و توکلمان به خود خدا باشد و بس. به جای آنکه در پی تبرئه و پارسا جلوه دادن خود باشیم، اذعان می‌داریم که خدا ما را به‌رایگان پارسا می‌شمرد. به جای آنکه محدودیت بشری خود و گریزناپذیری مرگ را انکار کنیم، می‌پذیریم که عیسی مسیح با مرگ و رستاخیز خود بر اینها فائق آمده و ما نیز از طریق ایمان می‌توانیم در پیروزی او سهیم شویم.

ظهور اگزیستانسیالیسم نشان‌دهندهٔ اهمیت دنیای درونی تجربهٔ بشر در عصر حاضر است. با این حال، باید توجه داشت که بذل توجه به تجربهٔ بشر چیز تازه‌ای نیست. درواقع در عهد عتیق و عهد جدید به‌کرات به این موضوع توجه شده است، و آثار آوگوستینوس نیز پر است از اشاراتی به تجربهٔ بشر. مارتین لوتر اعلام داشت «تجربه است که از کسی الاهی‌دان می‌سازد»، و گفت که اگر کسی داوری هولناک و رعب‌آور خدا را بر گناه بشر تجربه نکرده باشد، محال است بتواند الاهی‌دان به‌معنای واقعی کلمه شود. همان‌طور که پیش‌تر نیز ملاحظه شد، جنبش ادبی رومانتیسم (نک: صص ۱۰۱-۱۰۴) برای نقش «احساسات» اهمیت خاصی قائل شد و، بدین‌ترتیب، راه را برای پیدایش علاقه‌ای تازه به این جنبه از زندگی مسیحی هموار کرد.

تجربه و الاهیات: دو مدل

در الاهیات مسیحی، درخصوص رابطهٔ بین الاهیات و تجربه دو دیدگاه اصلی وجود دارد:

۱. تجربه منبعی بنیادین برای الاهیات مسیحی است.

۲. الاهیات مسیحی چارچوبی تفسیری فراهم می‌کند که در آن چارچوب می‌توان تجربه را تفسیر کرد.

مورد دوم بیشتر بر الاهیات غالب بوده، و در اینجا آن را به‌طور مفصل‌تر بررسی می‌کنیم.

تجربه به عنوان منبعی بنیادین

این اندیشه که تجربهٔ دینی بشر می‌تواند منبعی بنیادین برای الاهیات مسیحی باشد، آشکارا جذابیتهایی دارد، زیرا نشان می‌دهد که سر و کار الاهیات مسیحی با تجربهٔ بشر است ــ چیزی که همهٔ ابنای بشر در آن مشترکند، نه اینکه صرفاً در انحصار گروهی کوچک باشد. این دیدگاه از نظر کسانی نیز که «رسوایی خاص بودن» مایهٔ سرافکندگی آنهاست، محاسن فراوانی دارد. زیرا نشان

می‌دهد که تمام ادیان جهان در اصل همگی پاسخ انسان به یک تجربهٔ بشری واحد هستند، که اغلب از آن با عنوان «تجربه‌ای اصلی از عالم برتر[۸۶]» یاد می‌شود. بدین‌ترتیب، الاهیات کوشش مسیحیان است برای تأمل پیرامون این تجربهٔ بشری مشترک، با علم به اینکه همین تجربه در پس سایر ادیان جهان نیز نهفته است. این موضوع را بعداً به هنگام بحث در مورد رابطهٔ مسیحیت با سایر ادیان بیشتر بررسی خواهیم‌کرد.

همچنین، این دیدگاه برای دفاعیات مسیحی نیز جذابیتهای خاصی دارد ــ چنانکه از نوشته‌های پاول تیلیش و دیوید تریسی پیداست. اگر ابنای بشر همگی در تجربه‌ای مشترک سهیم‌اند ــ خواه آن را تجربه‌ای «دینی» تلقی کنند، خواه هر چیز دیگر ــ الاهیات مسیحی قادر است این تجربه را بررسی کند. بدین‌ترتیب، مشکل یافتن نقطه آغازی مشترک که مورد قبول همه باشد، از میان برداشته می‌شود: این نقطهٔ آغاز پیشاپیش موجود است و همانا تجربهٔ مشترک بشری است. دفاعیات می‌تواند ثابت کند که انجیل مسیحیان این تجربهٔ مشترک بشری را قابل درک می‌سازد. احتمالاً بهترین نمود این دیدگاه، کتاب شجاعتِ بودن اثر پاول تیلیش است که مشتمل است بر سلسله سخنرانیهایی که وی ایراد کرد و، به دنبال انتشار آن در سال ۱۹۵۲، بلافاصله مورد توجه همگان واقع شد. به عقیدهٔ بسیاری از ناظران، تیلیش در این اثر موفق شده است موعظهٔ مسیحی را با تجربهٔ مشترک بشری مربوط سازد.

اما این دیدگاه اشکالات عدیده‌ای دارد. مهم‌ترینشان این است که در سراسر تاریخ و فرهنگ بشری، شواهد و مدارک بسیار اندکی دال بر وجود یک «تجربهٔ اصلی مشترک» وجود دارد. گفتن چنین چیزی آسان است اما اثباتش تقریباً محال. بهترین و پخته‌ترین نمونهٔ چنین انتقادی، «نظریهٔ تجربی - بیانی در خصوص آموزه» است ــ اصطلاحی که توسط جورج لیندبک، الاهی‌دان معروف از دانشگاه ییل، به‌کار برده شد. لیندبک در کتاب ماهیت آموزه (۱۹۸۴) تحلیل مهمی درخصوص ماهیت آموزهٔ مسیحی ارائه می‌دهد (نک: صص ۱۳۱-۱۳۳).

وی می‌گوید نظریات مربوط به آموزه را می‌توان به‌طور کلی به سه دسته تقسیم کرد: یکی نظریهٔ شناختی-گزاره‌ای که بر جنبه‌های شناختی دین تأکید دارد و به این موضوع می‌پردازد که آموزه‌ها چگونه به عنوان مدعیات صدق و کذب‌بردار یا گزاره‌های اطلاعاتی عمل می‌کنند (نک: صص ۱۹۶-۱۹۷). دوم نظریهٔ تجربی-بیانی که در آموزه به عنوان نمادهایی غیرشناختی[۸۷] از احساسات یا حالات درونی انسان می‌نگرد و آن را این‌گونه تعبیر می‌کند. نظریهٔ سوم که لیندبک

---

86. a core experience of the transcendent 87. non-cognitive

آن را بر دو نظریهٔ قبلی ترجیح می‌دهد، دیدگاهی فرهنگی ـ زبان‌شناختی نسبت به دین است. او دیدگاه اخیر را با نظریهٔ معیار[88] یا ضابط[89] در مورد آموزه مربوط می‌سازد. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، انتقاد لیندبک از نگرش دوم است.

دیدگاه تجربی ـ بیانی از نظر لیندبک، تمام ادیان ــ ازجمله مسیحیت ــ را تجلیات عمومی اَشکال پیش زبان‌شناختی آگاهی، نگرش، و احساس بشر در چارچوب فرهنگی خاص می‌داند. به عبارت دیگر، نوعی تجربهٔ دینی مشترک و جهانشمول وجود دارد که الاهیات مسیحی (و نیز سایر ادیان) در تلاشند آن را در قالب کلمات بیان کنند. تجربه، اول قرار دارد و الاهیات بعد از آن می‌آید. همان‌طور که لیندبک خاطر نشان می‌سازد، جذابیت این نوع نگرش به آموزه، ریشه در برخی ویژگیهای تفکر غرب در اواخر قرن بیستم دارد. به عنوان مثال، علاقه و اشتغال ذهنی عصر حاضر به مسئلهٔ گفت‌وگوی بین ادیان، این نظر را که ادیان مختلف همگی تجلیات گوناگون یک تجربهٔ اصلی مشترک هستند (نظیر یک «رویارویی اصلی و قابل‌تشخیص» یا یک «آگاهی بلاواسطه از عالم برتر»)، کاملاً باب میل خود می‌بینند و از آن کمک می‌گیرد.

ایراد اصلی که بر این نگرش ــ به صورتی که در بالا عنوان شد ــ وارد است، این است که نمی‌توان صحت و سقم آن را تعیین کرد. همان‌طور که لیندبک می‌گوید، تجربهٔ دینی مفهوم بسیار مبهمی است: «تعیین ویژگیهای بارز آن، اگر نگوییم ناممکن، بغایت دشوار است. در عین حال، این ادعا که تجربهٔ دینی تجربه‌ای مشترک و جهانشمول است، به لحاظ منطقی و تجربی معتبر نخواهد بود مگر آنکه بتوان ویژگیهای بارز آن را به‌درستی مشخص کرد.» این گفته که ادیان مختلف مظاهر گوناگون یک تجربهٔ اصلی واحد و مشترک از «امر غایی[90]» هستند، در نهایت فرضیه‌ای است که صحت و سقم آن را نمی‌توان تعیین کرد، و از جمله علل این امر نیز همانا دشواری تعیین و توصیف خود این «تجربهٔ اصلی» است. همان‌طور که لیندبک نیز به‌درستی اشاره می‌کند، این نظریه بدان‌معنا خواهد بود که «لااقل این احتمال منطقی وجود دارد که یک مسیحی و یک بودایی هر دو در اصل به یک‌چیز اعتقاد داشته باشند، منتها این اعتقاد مشترکشان را به طرقی بسیار متفاوت بیان کنند.» این نظریه تنها در صورتی اعتبار خواهد داشت که بتوان از روی زبان و رفتار دینی به یک تجربهٔ اصلی مشترک رسید و ثابت کرد که زبان و رفتار دینی، بیان یا پاسخی به تجربهٔ اصلی مشترکند.

بنا به دلایل فوق، برای درک رابطه بین تجربه و الاهیات، دیدگاه دومی مورد توجه است.

---

88. rule 89. regulative 90. the ultimate

تجربه به عنوان آنچه خود نیاز به تعبیر و تفسیر دارد

مطابق این دیدگاه، الاهیات مسیحی چارچوبی کلی فراهم می‌آورد که ابهامات تجربه را می‌توان در پرتو آن تفسیر کرد. هدف الاهیات، تفسیر تجربه است. الاهیات مانند توری است که بر تجربه گسترانیده می‌شود تا معنای آن را صید کند. تجربه به عنوان چیزی نگریسته می‌شود که نیازمند تفسیر است، نه اینکه خود قادر به تفسیر باشد.

نمونهٔ بارز این نوع نگرش، «الاهیات صلیب» مارتین لوتر است که به سبب نقدی که از نقش تجربه در الاهیات ارائه می‌دهد، کماکان اهمیت خود را حفظ کرده است. لوتر تجربه را برای الاهیات فوق‌العاده حیاتی و مهم می‌داند. او می‌گوید الاهیات بدون تجربه فقیر و ناقص است، و به‌سان ظرفی خالی است که باید آن را پر کرد. اما تجربه را نمی‌توان به‌خودی‌خود منبعی قابل‌اطمینان برای الاهیات دانست، بلکه لازم است تجربه توسط الاهیات تفسیر و اصلاح شود.

بدین‌منظور، لوتر پیشنهاد می‌کند که وضع و حال شاگردان عیسی را در روز جمعةالصلیب در نظر خود مجسم کنیم. آنان همه‌چیز خود را رهاکرده بودند تا از عیسی پیروی کنند. عیسی اصل و اساس حیات آنان و دلیل زنده بودنشان بود. او را حلال تمام مشکلات و جواب تمام سؤالات خود می‌دانستند. و حال او را در برابر دیدگان بهت‌زدهٔ آنان می‌بردند تا در ملاء عام به صلیب کشند. تجربهٔ شاگردان در آن لحظه این بود که خدا غایب است. در آن شرایط امکان نداشت کسی خدا را به عنوان وجودی حاضر تجربه کند. ظاهراً حتی خود عیسی نیز موقتاً احساس کرد که خدا دیگر در کنار او حضور ندارد: «خدای من، خدای من، چرا مرا ترک کردی؟» (متی ۲۷: ۴۶).

لوتر می‌گوید چنین طرز تفکری آشکارا نشان می‌دهد که تجربه و احساس به‌عنوان راهنمایی برای حضور خدا، تا چه حد غیرقابل‌اعتماد و گمراه‌کننده است. کسانی که در اطراف صلیب بودند خدا را به‌عنوان وجودی حاضر تجربه نمی‌کردند و، بنابراین، چنین نتیجه گرفتند که خدا از صحنه غایب است. اما واقعهٔ رستاخیز بر این نتیجه‌گیری خط بطلان کشید و ثابت کرد که خدا به شکلی نهانی در واقعهٔ صلیب حضور داشت، اما تجربه، آن را به‌اشتباه غیاب به‌شمار آورد. بنابراین، الاهیات احساس ما را تفسیر می‌کند و آنگاه که گمراه‌کننده باشد، حتی آن را نقض نیز می‌کند. الاهیات بر وفاداری خدا و حقیقی بودن امید رستاخیز تأکید می‌ورزد، حتی آنگاه که تجربه ظاهراً خلاف آن را نشان می‌دهد. بدین‌ترتیب، الاهیات چارچوبی در اختیارمان می‌گذارد که از طریق آن می‌توانیم به تناقضات تجربه معنا ببخشیم. ممکن است خدا را طوری تجربه کنیم که گویی از این دنیا غایب است و در آن حضور ندارد، اما الاهیات با تأکید به

ما می‌گوید که این تجربه موقتی، ناقص، و سطحی است و نباید بدان تکیه کرد.

و اما الاهیات به ما امکان می‌دهد که تجربه را به‌طور مثبت‌تری نیز تفسیر کنیم. در این مورد می توان به ارتباط متقابل بین دو آموزهٔ مسیحی آفرینش و گناه اشاره‌کرد و آن را در تبیین یکی از رایجترین تجربیات بشری به‌کار برد: در تبیین نوعی حس نارضایتی، یا اشتیاق و تمنایی عجیب برای چیزی نامعلوم. برای روشن شدن رابطه بین الاهیات و تجربه، بد نیست ارزیابی آوگوستینوس را در مورد دلالتهایی که آموزهٔ مسیحی آفرینش برای تجربه دارد مورد بررسی قرار دهیم.

از نظر آوگوستینوس، یکی از نتایج آموزهٔ مسیحی آفرینش این است که ما به صورت خدا خلق شده‌ایم. در طبیعت بشر قابلیتی برای ایجاد رابطه با خدا ازپیش تعبیه شده است. منتها این توانایی بالقوه به سبب سقوط طبیعت بشر عقیم و ناکام مانده است. به همین جهت، انسان به‌طور طبیعی تمایل دارد برای برآوردن این نیاز به سراغ چیزهای دیگر برود. به همین خاطر است که مخلوقات را جانشین خدا می‌کند. ولی این مخلوقات نمی‌توانند انسان را ارضا کنند و نیاز او را برآورده سازند. به همین جهت، ابنای بشر همیشه در خود نوعی تمنا و اشتیاق مبهم حس می‌کنند ــ اشتیاق برای چیزی نامعلوم و تعریف‌ناپذیر.

این پدیده از همان بدو تمدن انسان مورد تصدیق بوده است. افلاطون در یکی از گفت‌وگوهایش به نام گورگیاس[91]، ابنای بشر را به کوزه‌هایی که نشتی دارند تشبیه می‌کند. طبیعت بشر طوری است که گویی هیچ‌گاه اغنا نمی‌شود. همیشه در حسرت و آرزوی چیزی است. شاید بهترین بیان و معروف‌ترین تعبیر الاهیاتی این احساس فطری بشر، این سخن آوگوستینوس باشد که: «تو ما را برای خود آفریدی، و دلهای ما آرام و قرار نیابد مگر در تو.»

این مضمون در تمام آثار آوگوستینوس، بویژه در خودزندگینامه‌اش، اعترافات، پیوسته تکرار می‌شود. انسان به‌شکل کنونی ناقص و ناکامل است و چنین نیز خواهد ماند. آمال او و عمیق‌ترین آرزوهایش، صرفاً در حد امید و آرزو باقی خواهد ماند. آوگوستینوس با کنار هم آوردن دو مضمون آفرینش و نجات، می‌کوشد تجربهٔ بشری «حسرت و تمنا» را تفسیر کند. انسان از آنجا که به صورت خدا خلق شده است، به‌شدت تمایل دارد با خدا رابطه داشته باشد ــ ولو آنکه از درک ماهیت واقعی این تمایل فطری عاجز باشد. اما انسان به علت گناه قادر نیست این میل را به‌تنهایی و بدون دریافت کمک برآورده سازد. به همین جهت، سخت احساس سرخوردگی و نارضایتی می‌کند. و این نارضایتی ــ هرچند نه تفسیر الاهیاتی آن ــ بخشی از تجربهٔ مشترک

91. *Gorgias*

بشری است. آوگوستینوس آنگاه که می‌گوید «در سفر عمر با آه و ناله‌هایی که در بیان نمی‌گنجد، فریادکنان اورشلیم را به‌یاد می‌آورم و دلم به سوی آن پر پر می‌زند ــ به سوی اورشلیم، سرزمین مادری من و مادر من»، همین احساس را بیان می‌دارد.

یکی از بهترین شارحان آوگوستینوس در روزگار اخیر که عالم دفاعیات نیز هست، الاهی‌دان و منتقد ادبی قرن بیستم سی. اس. لویس است که استاد دانشگاه آکسفرد بود. شاید بتوان یکی از بدیع‌ترین جنبه‌های آثار لویس را تأکید بی‌شائبهٔ او بر تخیل دینی دانست که به هنگام تشریح شعار آوگوستینوس *desiderium sinus cordis* (تمنا دل را ژرفناک می‌سازد) ارائه داد. لویس نیز همچون آوگوستینوس از وجود برخی احساسات عمیق بشری آگاه بود که به بُعدی از هستی ما که ورای زمان و مکان است اشاره دارند. می‌گوید در نهاد آدمی احساس نیاز و خواهشی عمیق وجود دارد که هیچ شیء یا تجربهٔ زمینی را یارای ارضاکردن آن نیست. لویس اسم این احساس را «شادی» می‌گذارد و می‌گوید سرچشمه و غایت آن همانا خداست (عنوان خودزندگینامهٔ معروف او، متعجب از شادی، نیز از همین‌جاست). شادی، از نظر لویس، «میلی ارضانشده است که خود از هرگونه ارضایی رضایتبخش‌تر و خواستنی‌تر است... هر که آن را تجربه کند، باز هم خواهان آن خواهد بود.»

لویس در موعظه‌ای که با عنوان «سنگینی جلال» در هشتم ژوئن سال ۱۹۴۱ در دانشگاه آکسفرد ایراد کرد، این موضوع را بیشتر بسط داد. وی در این موعظه از میل یا خواهشی سخن راند «که هیچ شادی طبیعی نمی‌تواند آن را ارضا کند. خواهشی مبهم و سرگردان که هنوز نمی‌داند در پی چیست، و هنوز نمی‌تواند به‌درستی در جهت نیل به آنچه می‌خواهد گام بردارد.» خواهش انسان همواره با شکست و ناکامی همراه است، بدین‌معنا که آدمی به محض نیل به آنچه می‌خواهد، متوجه می‌شود که خواهش‌اش هنوز برآورده نشده و ارضا نگردیده است .لویس این امر را با استفاده از تصاویری آشکارا آوگوستینوسی توضیح می‌دهد و، بدین‌منظور، جست‌وجوی دیرین آدمی برای زیبایی را مثال می‌زند:

> کتابها یا آهنگی که فکر می‌کردیم زیبایی در آنها نهفته است،اگر به آنها تکیه کنیم، نومیدمان می‌کنند. زیبایی در آنها نبود، بلکه صرفاً از طریق آنها حاصل می‌آمد. و آنچه از طریق آنها حاصل می‌آمد تمنا بود. این چیزها ــ زیبایی، خاطرات گذشته ــ صرفاً تصاویر خوبی هستند از آنچه به‌راستی خواهان آنیم، اما اگر آنها را با خودِ آن چیز اصلی که در پی آنیم اشتباه بگیریم، تبدیل به بتهای زبان‌بسته‌ای می‌شوند که دل پرستندگانشان را می‌شکنند. زیرا خود آن چیزی که در پی‌اش

> هستیم نیستند. صرفاً عطر گلی هستند که نیافته‌ایم، طنین آهنگی هستند که نشنیده‌ایم، و خبری از سرزمینی هستند که ندیده‌ایم.

آنچه در اینجا مورد تأکید است، کاملاً آوگوستینوسی است: جهان خلقت برای خالق خود اشتیاق دارد ــ اشتیاقی که نمی‌تواند خود به‌تنهایی آن را برآورده سازد. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که تجربه‌ای مشترک در میان ابنای بشر در قالبی اساساً آوگوستینوسی ریخته می‌شود تا از این طریق برای تجربه تفسیر الاهیاتی منطقی ارائه گردد.

انتقاد فویرباخ از نظامهای الاهیاتی مبتنی بر تجربه

همان‌طور که پیش‌تر ملاحظه شد، بسیاری از الاهی‌دانان، نظامهای الاهیاتی مبتنی بر تجربه را راه فراری از بن‌بست عقل‌گرایی روشنگری یا دشواریهای آنچه به‌زعم آنان خاص بودن[92] مکاشفهٔ مسیحی بود می‌دانستند. شلایرماخر نمونهٔ بسیار خوبی است از الاهی‌دانی که می‌کوشید تجربهٔ بشری را نقطه آغاز الاهیات مسیحی قرار دهد. وی در این مورد بویژه بر اهمیتی که «احساس وابستگی مطلق» برای الاهیات داشت، تأکید و اعلام‌کرد که بررسی دقیق ماهیت و خاستگاه این احساس، ما را درنهایت به خدا می‌رساند که سرچشمهٔ چنین احساسی است. این دیدگاه البته جذابیتهای فراوانی دارد اما، همان‌طور که فویرباخ نشان داد، اشکالات فراوانی را نیز ایجاد می‌کند.

فویرباخ در مقدمهٔ ویرایش نخست کتاب معروفش، **جوهر مسیحیت** (۱۸۴۱)، می‌نویسد: «هدف از کتاب حاضر این است که نشان دهیم اسرار مافوق‌طبیعی دین بر واقعیات طبیعی بسیار ساده‌ای استوار است.» اندیشهٔ اصلی که کتاب درصدد القای آن است به‌طرزی فریبنده ساده می‌نماید: ابنای بشر خود خدایان و ادیان خود را خلق کرده‌اند. این ادیان و خدایان درواقع مظهر و تجلی آن مفاهیم آرمانی هستند که خود انسان از آمال، نیازها، و ترسهای خویش در ذهن دارد. «احساس» انسان هیچ ارتباطی با خدا ندارد، بلکه یکسر برخاسته از درون خود آدمی است. اما انسان، به‌واسطهٔ قوهٔ تخیلی بیش از اندازه فعال، این احساس خود را به‌اشتباه به خدا مربوط می‌سازد. «اگر احساس، ابزار یا عنصر حیاتی دین است، در آن صورت، ذات خدا چیزی نیست جز تجلی ذات احساس... جوهر الاهی، که از طریق احساس درک می‌شود، درواقع چیزی نیست جز جوهر احساس که به‌شدت مجذوب و شیفتهٔ خود شده است

92. particularity

ــ چیزی نیست جز احساس شیفته و سرمست بودن از خود.»

ماهیت خودآگاهی دینی از نظر شلایرماخر به‌گونه‌ای بود که از روی آن می‌شد به وجود نجات‌دهنده پی برد. اما، از نظر فویرباخ، این نوع خودآگاهی صرفاً آگاهی انسان بود از خودش ــ نه چیزی بیشتر، نه کمتر. صرفاً تجربهٔ انسان بود از خودش، نه تجربهٔ او از خدا. «خداآگاهی» درواقع همان خودآگاهی انسان است، یعنی آگاهی او از خودش ــ و نه مقوله‌ای دیگر از تجربهٔ بشری.

این تحلیل فویرباخ کماکان در محافل مسیحی لیبرال غرب نفوذ خود را حفظ کرده است. مطابق این دیدگاه، خاستگاه اعتقاد به وجود خدا، تجربهٔ بشر است. منتها، همان‌طور که فویرباخ تأکید می‌کند، آنچه در این تجربهٔ بشری به تجربه درمی‌آید ممکن است نه خدا، بلکه خود ما باشیم (نک: صص ۵۸۹-۵۹۱). ممکن است ما صرفاً تجربیات خودمان را برون‌افکنی کرده و به آنها جنبه عینی داده باشیم، و بعد نتیجهٔ کار را «خدا» نامیده باشیم، غافل از آنکه آنچه خدایش می‌پنداریم صرفاً تجربیات زاییدهٔ طبیعت بشری خودمان است. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که دیدگاه فویرباخ چطور طرز تلقی‌هایی از مسیحیت را که در آنها انسان مبناست، سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد.

با این حال، باید توجه داشت که انتقاد فویرباخ از دین، در مورد ادیانی که خدایی در آنها وجود ندارد، یا در مورد آن دسته نظامهای الاهیاتی (نظیر الاهیات بارت) که مدعی‌اند خدا از بیرون با انسان ملاقات می‌کند، به مشکل برمی‌خورد. اما در نقد آن دسته نظامهای الاهیاتی که بر پردازش یا تفسیر خدامحوری از عواطف یا حالات روانی انسان متکی است، به‌راستی برنده است. آیا کسی واقعاً راجع به خدا یا مسیح سخن گفته است، یا اینکه ما صرفاً آمال و ترسها و آرزوهای خودمان را بر یک عالم برترِ تخیلی، یا بر چهره‌ای تاریخی در آن دوردستها که درباره‌اش چندان چیزی نمی‌دانیم، فرافکنی کرده و بدان نسبت داده‌ایم؟

قوت گرفتن روزافزون این باور که مسیح‌شناسی باید بر مبنای عینی تاریخ زندگی عیسای ناصری استوار باشد (اندیشه‌ای که بویژه در آثار ولفهارت پاننبرگ مشهود است)، لااقل تا اندازه‌ای معلول همین انتقاد فویرباخ از دین است. به اعتقاد فویرباخ، مفهوم «خدا» یکسر توهمی است که قاعدتاً می‌توان از آن اجتناب کرد، و به‌تدریج که انسان به اندازهٔ کافی در مورد خود شناخت پیدا کرد، حتی می‌توان آن را به‌کلی به‌دور افکند. و البته از این تلقی فویرباخ تا این دیدگاه مارکسیستی که اساساً حس دینی در انسان معلول سرخوردگی و از خودبیگانگی اجتماعی اوست، فاصلهٔ چندانی نیست.

در این فصل، منابعی را که در اختیار الاهیات مسیحی است به‌اختصار بررسی کردیم و نقاط قوت و ضعف هریک را برشمردیم. به‌تدریج که در فصلهای بعدی به حیطهٔ الاهیات مسیحی به‌معنای واقعی آن گام می‌نهیم، به نتایج به‌کار بستن این منابع اشاره خواهیم کرد. تا اینجا هر چه گفتیم من‌باب مقدمه بود. حال می‌پردازیم به خود مضامینی که تاکنون صرفاً زمینه را برای بررسی آنها هموار کردیم.

سؤالات فصل ششم

۱. چرا مفهوم مکاشفه برای الاهیات مسیحی تا بدین‌حد حائز اهمیت است؟
۲. درخصوص الاهیات طبیعی، مسائل مورد مناقشه بین امیل برونر و کارل بارت چه بود؟
۳. چرا الاهیات روایی اخیراً تا بدین‌حد محبوبیت یافته است؟
۴. با ذکر چند نمونه نشان دهید که آداب نیایشی مسیحیان چه تأثیری بر الاهیات مسیحی دارد.
۵. منظور از «تجربه‌کردن» خدا چیست؟

بخش سوم

الاهیات مسیحی

وبه نستعين

كتاب الصيد والذبائح

فصل هفتم

آموزهٔ خدا

در فصلهای گذشته، تحولات تاریخی الاهیات مسیحی را بررسی و درخصوص منابع و روش الاهیات نیز به نکاتی چند اشاره کردیم. در ادامهٔ کتاب حاضر به‌کرات به مسائل مربوط به تاریخ و روش بازخواهیم گشت، اما بقیهٔ کتاب عمدتاً به طرح و بررسی خود موضوعات الاهیات اختصاص خواهد داشت. مناسب‌ترین آغاز برای چنین بحثی همانا بررسی آموزهٔ خدا از دیدگاه مسیحیت است. در این فصل به بررسی برخی موضوعات کلی در مورد آموزهٔ خدا خواهیم پرداخت، و برای این کار بر مسائلی متمرکز خواهیم شد که در عصر جدید مطرح بوده‌اند ــ مسائل طرح‌شده از سوی مکتب فمینیسم، دغدغه‌ای نوین در مورد مسئلهٔ درد و رنج در جهان، و نگرانی روزافزون در مورد مسائل محیط‌زیست. در فصل بعد به آموزهٔ تثلیث خواهیم پرداخت که آموزه‌ای است اساساً مسیحی و از دشوارترین مباحث برای دانشجوی الاهیات مسیحی.

بحث پیرامون دیدگاه مسیحیت در مورد آموزهٔ خدا را با مسئلهٔ جنسیت آغاز می‌کنیم. آیا خدا مذکر است؟ و آیا اساساً می‌توان برای خدا «جنسیت» متصور شد؟

آیا خدا مذکر است؟

عهد جدید و عهد عتیق هر دو از خدا به عنوان موجودی مذکر یاد می‌کنند. واژهٔ یونانی *theos* بی‌تردید مذکر است و اکثر تشبیهاتی نیز که در کتاب مقدس در مورد خدا آمده ــ مانند تشبیه خدا به پدر، پادشاه و شبان ــ همگی مذکر است. حال آیا این بدان‌معناست که خدا «مذکر» است؟

پیش‌تر به ماهیت تشبیهی واژگان و زبان الاهیات اشاره کردیم (نک: صص ۱۷۳-۱۷۹). اشخاص

یا عملکردهای اجتماعی که غالباً برگرفته از دنیای خاور نزدیک دوران قدیم بودند برای تبیین افعال یا شخصیت خدا نمونه‌هایی مناسب به‌شمار می‌آمدند و یکی از این تشبیهات، تصویر «پدر» است. اما این گفته که «تصویر پدر در جامعهٔ قدیم اسرائیل نمونه‌ای است مناسب برای توصیف خدا»، به این معنا نیست که خدا مذکر است یا خدا محدود است به شاخصهای فرهنگی اسرائیلِ قدیم. مری هیتر[1] در کتابش به نام حوای تازه در مسیح[2] (۱۹۸۷) در این باره می‌نویسد:

> چنین به‌نظر می‌رسد که برخی «کارکردها و اختیارات مادرانه» در جامعهٔ قدیم یهود ــ نظیر نگهداری و دلداری دادن به اطفال خردسال ــ استعاره‌ای شد برای رفتار یهوه با فرزندانش: بنی‌اسرائیل. به‌همین‌ترتیب، برخی «کارکردها و اختیارات پدرانه» نیز ــ نظیر تأدیب فرزند ــ در مفهوم مجازی در اشاره به خدا به‌کار گرفته شد. اینکه کدام وظایف مناسب پدر است و کدام مناسب مادر، بسته به فرهنگ و روزگاری که در آن به‌سر می‌بریم متفاوت است.

خدا را پدر متصور شدن صرفاً به این معنا است که نقش پدر در جامعهٔ قدیم اسرائیل به ما کمک می‌کند ذات خدا را بهتر درک کنیم، نه اینکه خدا به‌راستی انسانی مذکر است. برای خدا نمی‌توان جنسیت قائل شد و گفت که مذکر است یا مؤنث. جنسیت خاص مخلوقات است و در مورد خدای خالق نمی‌توان چنین چیزی متصور شد.

حقیقت این است که عهد عتیق از قائل شدن کارکردهای جنسی برای خدا امتناع می‌ورزد، زیرا چنین چیزی دلالتهای کاملاً بت‌پرستانه خواهد داشت. کنعانیان در آیینهای حاصلخیزیشان بویژه بر کارکردهای جنسی خدایان و الاهه‌های خود تأکید داشتند. به همین خاطر، عهد عتیق از پذیرش این اندیشه که جنسیت خدا حائز اهمیت است سخت پرهیز می‌کند. به گفتهٔ مری هیتر:

> امروز بسیاری از هواداران فمینیسم می‌گویند خدا، هم از ویژگیهای مردانه برخوردار است هم از خصایص زنانه، و این هردو را یک‌جا دارد. حال آنکه، آنان نیز همچون کسانی که می‌پندارند خدا موجودی است تماماً مذکر، باید به‌خاطر داشته باشند که قائل شدن هر نوع جنسیت برای خدا درواقع بازگشت به بت‌پرستی است.

اما برای بازیافت این حقیقت که خدا نه مذکر است و نه مؤنث، لازم نیست به مفاهیم بت‌پرستانهٔ

---

1. Mary Hayter 2. *New Eve in Cgrist*

خدایان و الاهه‌ها بازگردیم. مفاهیم لازم به‌طور بالقوه در خود الاهیات مسیحی وجود دارد ــ منتها اغلب از آن غافلیم. ولفهارت پاننبرگ در کتاب خود، الاهیات نظام‌مند (۱۹۹۰)، این نکته را بیشتر بسط می‌دهد:

عهد عتیق آنگاه که از توجه پدرانهٔ خدا نسبت به قوم اسرائیل سخن می‌گوید، بویژه از تصویر توجه پدر به فرزند استفاده می‌کند. در اینجا نقش جنسی پدر به‌هیچ‌وجه مورد نظر نیست... برای خدا تمایز جنسی متصور شدن یعنی چندخداباوری. خدای اسرائیل در این مقولات نمی‌گنجد... این واقعیت که توجه خدا نسبت به قوم اسرائیل را می‌توان در قالب محبت مادرانه نیز بیان کرد به‌وضوح نشان می‌دهد که وقتی از پدر بودن خدا سخن به‌میان می‌آوریم مراد به‌هیچ‌وجه تمایز جنسی نیست.

اخیراً برخی از نویسندگان برای نشان دادن این واقعیت که خدا مذکر نیست، مفهوم خدا را به عنوان «مادر» (که دربرگیرندهٔ خصایص زنانهٔ خداست) یا به عنوان «دوست» (که بیشتر به آن دسته کیفیات خدا اشاره دارد که از لحاظ جنسی خنثی است) بررسی کرده‌اند. کتاب مدل‌هایی از خدا[3]، نوشتهٔ سالی مک‌فاگ، نمونهٔ خوبی در این زمینه است. او ضمن اشاره به این واقعیت که «پدر بودن خدا» به‌معنای مذکر بودن او نیست، می‌نویسد:

توصیف خدا به عنوان مادر به این معنا نیست که او مادر (یا پدر) است. ما خدا را هم در نقش مادر متصور می‌شویم، هم در نقش پدر. اما نیک می‌دانیم که این تعابیر و استعاراتی از این قبیل تا چه حد در بیان محبت حیاتبخش خدا قاصر است... با این حال، در مورد این محبت در قالب واژگانی سخن می‌گوییم که برایمان مأنوس و عزیز است ــ یعنی تصویر پدر و مادری که به ما حیات می‌بخشند، ما از بدنهای آنها نشئت گرفته‌ایم، و به توجهاتشان متکی هستیم.

همین نکته در اصول اعتقادات کلیسای کاتولیک، مدون به سال ۱۹۹۴، نیز تصریح شده است. در این اثر تأکید شده که تصاویر پدرانه/مادرانه ــ بویژه تصویر پدر ــ بیانگر مضامین اصلی انجیل است:

---

3. *Models of God*

زبان ایمان آنگاه که خدا را «پدر» می‌خواند، دو نکتهٔ مهم را خاطرنشان می‌سازد: نخست آنکه، خدا علت و منشاءِ اولیهٔ تمام هستی و قدرت متعال و فراباشنده است؛ و دوم اینکه، در عین حال نسبت به همهٔ فرزندانش نیکو و مهربان است و به همگی‌شان توجه دارد. محبت پدرانهٔ خدا را می‌توان از طریق تصویر مادر نیز بیان کرد و، بدین‌ترتیب، بر حضور و درون‌باشندگی خدا و رابطهٔ صمیمانه بین خالق و مخلوق تأکید ورزید. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که چگونه زبان ایمان از تجربه‌ای که هر انسانی از والدین خود دارد بهره می‌گیرد ــ والدینی که، به‌تعبیری، می‌توان آنها را نخستین نمایندگان خدا برای انسان نامید. اما همین تجربهٔ انسانی حاکی از این واقعیت نیز هست که والدین افرادی کامل نیستند و به‌راحتی می‌توانند تصویر پدر و مادر را مخدوش سازند. از این رو، همواره باید به‌یاد داشته باشیم که خدا ورای تمایز جنسی بین انسانهاست. او نه زن است و نه مرد، بلکه خداست. او، همچنین، از هرآنچه پدر و مادر بشری معرف آنند فراتر می‌رود، هرچند خود خاستگاه و معیار آن است. هیچ‌کس مثل خدا پدر نیست.

این علاقهٔ نوین به موضوع مذکر بودن اکثر تصاویر کتاب مقدسی در مورد خدا و مسائلی که در این خصوص مطرح گردیده، باعث شده است که ادبیات روحانی دوران صدر مسیحیت به‌طور دقیق مطالعه شود. نتیجه آنکه، درخصوص میزان و نحوهٔ استفاده از تصاویر زنانه در این دوره‌های اولیه درک و آگاهی بیشتری حاصل شده است. نمونهٔ خوبی در این زمینه اثری است به نام مکاشفات محبت الاهی. این نوشته شرح حال شانزده رؤیایی است که نویسندهٔ انگلیسی، جولین آو ناریج[۴]، در ماه مهٔ سال ۱۳۷۳ دیده است. ویژگی اصلی این رؤیاها این است که هم خدا و هم عیسی مسیح در قالب تعابیر و تصاویری مادرانه توصیف شده‌اند:

خدا را دیدم که خرسند است از اینکه پدر ما باشد، همچنانکه خرسند است مادرمان باشد. نیز خرسند است شوهر حقیقی‌مان باشد و ما عروس محبوبِ او... او بنیاد، ذات، و کنه وجود است. هر چه هست، هستی خود از او دارد. اوست پدر و مادر واقعی تمام موجودات.

4. Julian of Norwich

خدایی شخصیت‌مند[۵]

هم الاهی‌دانان و هم مسیحیان عادی از دیرباز همواره در قالب تعابیری کاملاً شخصی در مورد خدا سخن گفته‌اند و از این بابت کمترین پروایی نداشته‌اند. به عنوان نمونه، «مسیحیت خصایصی چون محبت و هدفمندی را به خدا نسبت داده که صفاتی است کاملاً شخصی و درخور شخص. بسیاری از نویسندگان اشاره کرده‌اند که دعای مسیحیان ظاهراً از رابطهٔ بین فرزند با والدین الگوبرداری شده است. دعا یعنی رابطه‌ای مهرآمیز که، به موجب آن، «به کسی که به سبب رابطه‌اش با ما به‌راستی شایستهٔ اعتماد ماست، توکل می‌کنیم.» (جان اومان)

مفهوم «آشتی»، که یکی از مهم‌ترین تصاویر نجات‌شناختی پولس است، آشکارا از روابط شخصی بین انسانها اقتباس شده و بیانگر این واقعیت است که آن تحول و دگرگونی که به‌واسطهٔ ایمان در رابطهٔ بین خدا و انسان گنهکار به‌وجود می‌آید، همانند آشتی میان دو نفر است ــ شاید آشتی زن و شوهری که از هم جدا شده بودند.

به همین جهت، دلایل قوی موجود است که نشان می‌دهد مفهوم «خدایی شخصیت‌مند» از ارکان مسیحیت است. با این حال، این نکته مشکلاتی را نیز پیش می‌آورد که باید به‌دقت به آنها پرداخت. از آن میان، می‌توان بویژه به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ممکن است این سوءتفاهم به‌وجود بیاید که خدا یک انسان است. وقتی می‌گوییم خدا «یک شخص» است، درواقع او را به سطح خودمان تنزل می‌دهیم. پاول تیلیش در این مورد به «مشکلات مکانی» اشاره می‌کند که وقتی از خدا در قالب تعابیر شخصی یاد می‌شود به‌وجود می‌آید. خدا را یک شخص دانستن تلویحاً بدین‌معناست که خدا نیز همچون آدمیان محدود به مکان خاصی است، که چنین تصوری با توجه به شناختی که امروز از جهان هستی داریم بسیار دور از ذهن است.

۲. مطابق آموزهٔ تثلیث، خدا «سه شخص» است. بنابراین، وقتی از خدا به عنوان «یک شخص» یاد می‌کنیم درواقع آموزهٔ تثلیث را منکر می‌شویم. این ایراد به لحاظ تاریخی کاملاً موجه است. در قرن شانزدهم آن دسته از نویسندگان که خدا را «یک شخص» می‌دانستند غالباً منکر آن بودند که خدا سه شخص است. دقیقاً به همین سبب بود که اسقف برکلی[۶] در اثرش

---

۵. مقصود خدایی است که یک شخص است، نه یک چیز یا نیرویی فاقد شخصیت.ــ م.

6. Berkeley

تحت عنوان تفاسیر فلسفی[7] تصمیم گرفت نگوید خدا «یک شخص» است، تا بدین‌ترتیب آموزهٔ تثلیث زیر سؤال نرود.

بااینهمه، این مشکلات بی‌پاسخ نیست. در جواب مشکل اول می‌توان گفت وقتی از خدا به عنوان «یک شخص» یاد می‌کنیم، درواقع نوعی تشبیه یا قیاس به‌کار می‌بریم. وقتی خدا را به یک شخص تشبیه می‌کنیم درواقع بر این واقعیت صحه می‌گذاریم که خدا می‌تواند و می‌خواهد با دیگران ارتباط برقرار کند. این بدان‌معنا نیست که خدا انسان است یا به مکان خاصی در عالم هستی محدود است. تمام تشبیهات بالأخره در جایی فرومی‌پاشد. بنابراین، جنبه‌های انسانی تشبیه به‌هیچ‌وجه مورد نظر نیست.

و اما در مورد مسئلهٔ تثلیث خواهیم دید که معنای واژهٔ «شخص» در طی قرون کاملاً تغییر یافته است. واژهٔ «شخص» در دو جملهٔ زیر به یک معنا نیست:

۱. خدا سه شخص است.

۲. خدا یک شخص است.

این مطلب را هنگام بررسی آموزهٔ تثلیث بیشتر شرح خواهیم داد. فعلاً توجهمان را به خود اصطلاحِ «شخص» معطوف بداریم.

تعریف شخص

واژهٔ شخص در کاربرد روزمرهٔ انگلیسی تقریباً به‌معنای «فردی از ابنای بشر» است. به همین جهت، وقتی از خدایی که شخص است سخن می‌گوییم، خواهی نخواهی ابهاماتی پیش می‌آید. حال آنکه، همان‌طور که می‌دانیم، در پس مفهوم شخصیت معانی بس عمیق‌تری نهفته که به‌راحتی ممکن است نادیده گرفته شود. واژهٔ انگلیسی *person* (به‌معنای شخص) از واژهٔ لاتین ***persona*** مشتق شده است که در اصل به‌معنای «نقاب» است.

سیر تحول معنی واژهٔ پرسونا موضوع بسیار جالبی است. احتمالاً میان این واژه و واژه‌ای که در زبان اتروسکی (زبان منطقهٔ اتروریا در ایتالیای قدیم، نزدیک رم) به‌معنای الاهه پرسفونه است، به لحاظ ریشه‌شناختی قرابتی در کار است. شرکت‌کنندگان در جشنهای ویژهٔ این الاهه ــ جشنهایی که اغلب به عیاشی و باده‌گساری مفرط کشیده می‌شد ــ نقاب بر چهره می‌زدند. به زمان سیسرون که می‌رسیم، پرسونا معانی بسیار یافته بود و، گرچه معنی غالب آن هنوز نقاب

---

7. *Philosophical Commentaries*

بود، دلالتهای معنایی مهم دیگری نیز پیدا کرده بود. در سالن‌های نمایش رم، بازیگران اغلب نقاب بر چهره می‌زدند تا از این طریق نشان دهند در نمایش چه نقشی دارند. بدین‌ترتیب، پرسونا هم به‌معنای «نقاب نمایش» بود، و هم به‌معنای نقشی که بازیگر در نمایش ایفا می‌کرد.

تحول اولیهٔ این مفهوم را در الاهیات مسیحی مدیون ترتولیانوس هستیم. «شخص»، از نظر او، عبارت بود از موجودی که سخن می‌گوید و عمل می‌کند (ریشه‌های نمایشی این واژه کاملاً مشخص است). آخرین تحول در این زمینه را مدیون بوئتیوس[8] هستیم. او در اوایل قرن ششم «شخص» را این‌گونه تعریف کرد: «شخص عبارت است از جوهر فردی طبیعتی عقلانی.»[9]

نخستین نویسندگان مسیحی، «شخص» را همانا فردیت یک انسان می‌دانستند آن‌گونه که در گفتار وکردارش متجلی است. این نویسندگان بخصوص بر مفهوم روابط اجتماعی تأکید داشتند. «شخص» کسی است که در بازی زندگی اجتماعی نقشی بر عهده دارد و با دیگران در ارتباط است. مفهوم «فردیت» لزوماً بیانگر روابط اجتماعی نیست؛ حال آنکه، «شخصیت» بیانگر نقشی است که فرد در چارچوب روابطش با دیگران ایفا می‌کند و به سبب همین نقش از دیگران متمایز می‌شود. بدین‌ترتیب، وقتی از «خدایی که شخص است» سخن می‌گوییم، مراد خدایی است که می‌توانیم با او در ارتباط باشیم، درست همان‌طور که با اشخاص معمولی در ارتباطیم.

در اینجا جا دارد به دلالتهای معنایی عبارت «خدایی غیرشخصی» نیز نگاهی بیندازیم. چنین لفظی تداعی‌گر خدایی است در آن دوردستها که اگر هم او را با انسان کاری باشد، بسیار کلی است و اصولاً به فردیت انسان چندان توجهی ندارد. حال آنکه، وقتی در مورد خدا از وجود رابطه‌ای شخصی ــ نظیر محبت ــ سخن می‌رانیم، بدین‌معناست که چنین رابطه‌ای یک امر دوطرفه است: فقط خدا با ما ارتباط ندارد بلکه ما نیز با او در ارتباطیم. چنین مفهومی تنها در مورد خدایی شخصیت‌مند صادق است. برای خدایی غیرشخصی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان چنین رابطه‌ای متصور شد. مفهوم خدایی که شخص نیست دلالتهایی کاملاً منفی دارد ــ نکته‌ای که بر تفکر مسیحی در مورد ذات خدا نیز تأثیر گذاشته است.

برای درک بهتر این مطلب بد نیست مفاهیم غیرشخصی خدا را که عمدتاً ارسطو و اسپینوزا مطرح کرده‌اند بررسی کنیم.

سی. سی. جی. وِب[10] در این باره می‌گوید:

---

8. Boethius 9. "*persona est naturae rationabilis individua substantia.*"
10. C. C. J. Webb

ارسطو به‌هیچ‌وجه از محبت خدا نسبت به انسان سخن نمی‌گوید. نمی‌توانست هم چنین کند. مطابق مبانی الاهیاتی ارسطو، خدا ممکن نیست چیزی دونِ خود را بشناسد و دوست داشته باشد... او خدایی است کاملاً متعال و ورای دسترسی انسان. قدیس توماس آکویناس، مرید باوفای ارسطو، کوشید دیدگاه استادش را در مورد خدا تعدیل کند تا این واقعیت که خدا به نیازهای انسان توجه دارد و انسان نیز می‌تواند با خدا در ارتباط باشد، از قلم نیفتد. چه، هم ایمانِ دینی آکویناس و هم تجربهٔ دینی‌اش این‌گونه ایجاب می‌کرد. به همین جهت، آنچه آکویناس با نظریات خداشناسی ارسطوکرد به‌راستی درخور توجه است.

اسپینوزا نیز با همین مشکل مواجه بود. او قبول داشت که بر ما انسانهای خاکی است که خدای خود را دوست داشته باشیم، اما نمی‌پذیرفت که خدا نیز می‌خواهد ما را دوست بدارد و محبتمان را پاسخ گوید. این رابطه از دیدگاه اسپینوزا مانند جاده‌ای یکطرفه بود. رابطه‌ای دوطرفه میان انسان و خدایی شخصیت‌مند که آدمیان را دوست دارد و توسط آنها دوست داشته می‌شود، در نظام خداشناسی اسپینوزا جایی ندارد. از نظر او، برای خدا احساسات متصور شدن به‌معنای قبول امکان تغییر در ذات اوست؛ و این تغییر یا به سوی کمالی برتر است یا به سوی نقصان، که در هر دو حالت کمال خدا زیر سؤال می‌رود زیرا یا باید گفت که خدا کامل‌تر می‌شود (که پس در آن صورت از ابتدا کامل نبود)، یا آنکه از کمال او کاسته می‌شود (که در آن صورت دیگر کامل نیست). به همین جهت، از نظر اسپینوزا درست نیست بگوییم خدا کسی را دوست دارد، زیرا چنین چیزی با مفهوم خدایی کامل در تعارض است. این نکته را به‌وضوح در اخلاقیات (۱۶۷۷) شرح می‌دهد:

گزارهٔ ۱۷: خدا از هر نوع شور و احساس مبراست و نمی‌توان حالاتی چون شادی یا اندوه را به او نسبت داد.

برهان: تمام مفاهیم، تا آنجا که به خدا اشاره دارند، حقیقی یا، به دیگر بیان، کافی و بسنده‌اند. به همین جهت، خدا از هر نوع شور و احساس به‌دور است. خدا نمی‌تواند در مدارج کمال ترقی یا تنزل کند و، از این رو، احساساتی چون شادی یا اندوه در او بی‌تأثیر است.

نتیجه: خدا به‌هیچ‌وجه نه کسی را دوست دارد، نه کسی را منفور می‌دارد. احساساتی چون شادمانی و اندوه در خدا بی‌تأثیر است و، از این رو، نه کسی را دوست دارد، نه کسی را دشمن.

پس چگونه می‌توانیم مفهوم «شخص بودن» را به‌طور مبسوط‌تر بررسی کنیم؟ کمی بعد مفهوم شخص‌انگاری دیالوجیک را که یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که در قرن بیستم در این زمینه ارائه شده بررسی خواهیم کرد. اما فعلاً برگردیم به این سؤال که چرا مسیحیان خدا را، هم «یک شخص» می‌دانند، هم «سه شخص».

هنگامی که مسیحیان از خدا به عنوان یک شخص یاد می‌کنند، بر این واقعیت صحه می‌گذارند که می‌توان با خدا ارتباطی شخصی داشت. بدین‌ترتیب، رابطهٔ انسان با خدا را بحق به روابط شخصی بین انسانها تشبیه می‌کنند. تصویر آشتی که پولس در این خصوص به‌کار می‌برد فوق‌العاده حائز اهمیت است زیرا تلویحاً به آشتی دو نفر اشاره دارد که زمانی از هم جدا بوده‌اند: آشتی انسانهای گنهکار با خدا.

اما آنگاه که گفته می‌شود خدا سه شخص است، درواقع بر پیچیدگی این رابطه با خدا و نحوهٔ ایجاد آن صحه گذاشته می‌شود. به دیگر بیان، پیچیدگی کار الاهی، که به موجب آن خدا می‌تواند با ما آدمیان ارتباط برقرار کند، تصدیق می‌شود. سه شخص بودن خدا به ما کمک می‌کند به این واقعیت پی ببریم که در الوهیت نیز شبکه‌ای از روابط وجود دارد و این امر خود پشتوانهٔ رابطهٔ ما با خداست. هنگام بررسی مبحث تثلیث بیشتر به این نکات خواهیم پرداخت. اکنون بجاست توجهمان را معطوف تحلیل فلسفی نوینی کنیم که در مورد مفهوم «شخص» ارائه شده است و برای الاهیات مسیحی دارای اهمیت فراوان است.

شخص‌انگاری دیالوجیک

نویسندهٔ یهودی، مارتین بوبر، در کتاب مهمش به نام من و تو[11] (۱۹۲۷) میان دو نوع رابطه، تمایزی بنیادین قائل شد: یکی رابطهٔ «من-تو» که رابطه‌ای است شخصی، و دیگری رابطهٔ من-آن[12] که غیرشخصی است. (استفاده از واژهٔ مهجور و منسوخ thou، به‌معنای تو، در زبان انگلیسی ممکن است برخی خوانندگان متن انگلیسی را آزرده‌خاطر سازد. متأسفانه چارهٔ دیگری نیست زیرا در زبان انگلیسی به هیچ شیوهٔ دیگری نمی‌توان نشان داد که مراد از you ضمیر مفرد است و نه جمع. واژهٔ you در زبان انگلیسی، هم به فرد اشاره دارد، هم به جمع. نکتهٔ دیگر اینکه، کتاب بوبر در اصل به زبان آلمانی و تحت عنوان *Ich und Du* منتشر شد، و ضمیر آلمانی *du* [به معنای تو] بیانگر نزدیکی و صمیمیت نیز هست. این مفهوم نیز متأسفانه لزوماً از واژهٔ

---

11. *I and Thou* 12. I-It

انگلیسی you دریافت نمی‌شود.) پیش از آنکه اهمیت این مفاهیم را به لحاظ الاهیاتی بررسی کنیم، بجاست به تمایز بنیادینشان بیشتر پی ببریم.

۱. رابطهٔ من–آن: بوبر از این مقوله در تشریح رابطهٔ بین سوژه و اُبژه استفاده می‌کند ــ نظیر رابطهٔ بین انسان و مداد. انسان فعال است و مداد منفعل. اصطلاح فلسفی‌تر این تمایز، رابطهٔ سوژه–اُبژه است که در آن ذهن یا سوژه‌ای فعال (در اینجا انسان) با شیء یا اُبژه‌ای منفعل (در اینجا مداد) ارتباط برقرار می‌کند. از نظر بوبر، سوژه در حکم من است و اُبژه در حکم آن یا شیء. بدین‌ترتیب، رابطهٔ بین انسان و مداد به صورت رابطهٔ من–آن بیان می‌شود.

۲. رابطهٔ من–تو: این مقوله رکن اصلی فلسفهٔ بوبر است. رابطهٔ من–تو رابطه‌ای است بین دو سوژهٔ فعال ــ بین دو شخص. رابطه‌ای است دوجانبه و متقابل: «من در رابطهٔ من–تو در حکم یک شخص ظاهر می‌شود و خودآگاه است.» به عبارت دیگر، بوبر تلویحاً می‌گوید که روابط شخصی بین انسانها نمونه‌ای است از رابطهٔ من–تو. آنچه دو شخص را به هم پیوند می‌دهد همانا خودِ رابطه است: پیوندی نامرئی و نامحسوس که شالودهٔ اصلی مفهومی است که بوبر از رابطهٔ من–تو در نظر دارد.

شناختِ من–آن شناختی است غیرمستقیم که به‌واسطهٔ یک شیء یا اُبژه دریافت می‌شود و محتوایی مشخص دارد. برعکس، شناختِ من–تو شناختی است مستقیم، بی‌واسطه، و فاقد محتوایی مشخص. یک «آن» توسط پارامترهایی قابل‌اندازه‌گیری ــ نظیر ارتفاع، وزن، رنگ، و غیره ــ شناخته می‌شود و حالت فیزیکی آن را می‌توان به‌طور دقیق توصیف کرد. اما یک «تو» را به‌طور مستقیم می‌شناسیم. در زبان انگلیسی به‌خوبی می‌توان بین «شناخت دربارهٔ چیزی» و «شناختن کسی» تمایز گذاشت. تقریباً همین تمایز میان دو مقولهٔ رابطهٔ من–آن و من–تو نیز وجود دارد. ما دربارهٔ یک «آن» شناخت کسب می‌کنیم، اما یک «تو» را می‌شناسیم و توسط او شناخته می‌شویم. «دربارهٔ چیزی شناخت داشتن» بدین‌معناست که می‌توانیم محتوای آن شناخت را بیان کنیم؛ حال آنکه، «کسی را شناختن» به‌معنای دقیق کلمه محتوای مشخصی ندارد. این نوع شناخت را نمی‌توان به‌سادگی بیان کرد.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که رابطهٔ من–تو، از نظر بوبر، رابطه‌ای است دوجانبه، متقابل، متقارن، و فاقد محتوا. هر دو طرف کیفیت ذهنی‌شان را به عنوان سوژه حفظ می‌کنند و طرف مقابل را نیز نه به عنوان اُبژه، بلکه در مقام سوژه، می‌شناسند. برخلاف رابطهٔ من–آن، که در آن سوژهٔ فعال و کاوشگر در اُبژهٔ منفعل می‌نگرد و چند و چون آن را می‌کاود، در رابطهٔ من–تو، دو سوژه که هر دو فعالند با هم ارتباط برقرار می‌کنند. شالودهٔ اصلی ارتباط شخصی همانا خود رابطه است

ـ رابطه‌ای که هرچند فاقد محتوایی خاص است، واقعی است. به قول بوبر، صحبت در اینجا نه بر سر «محتوایی خاص، بلکه در مورد یک حضور است: حضور به مثابهٔ قدرت.»

و اما دلالتهای الاهیاتی این نگرش چیست؟ فلسفهٔ بوبر چگونه در درک و بررسی مفهوم خدا به عنوان یک شخص به ما کمک می‌کند؟ از بطن فلسفهٔ او چند مفهوم کلیدی سر بر می‌آورد که جملگی به لحاظ الاهیاتی مهم و سودمندند. خود بوبر هم پیشاپیش از برخی از این دلالتها آگاه بود. او در بخشهای پایانی کتاب من و تو به دلالتهای الاهیاتی دیدگاه فلسفی‌اش می‌پردازد و شرح می‌دهد که نگرش او بر طرز تفکر ما در مورد خدا ــ یا آنچه او اصطلاحاً «تو مطلق»[۱۳] می‌خواند ــ نیز تأثیر می‌گذارد.

۱. دیدگاه فلسفی بوبر گواهی است بر این واقعیت که خدا را نمی‌توان به یک مفهوم یا فرمول مفهومی دقیق تقلیل داد. از نظر بوبر، تنها با «آن»ها می‌توان چنین کرد. خدا از دیدگاه بوبر، «تویی است که بنا به ذات خود هیچ‌گاه نمی‌تواند به «آن» بدل شود. به عبارت دیگر، خدا وجودی است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با او چون یک شیء رفتار کرد، و در هیچ توصیفی نمی‌گنجد.» الاهیات باید بیاموزد که حضور خدا را تصدیق، و با آن دست‌وپنجه نرم کند. باید بداند که این حضور را نمی‌توان به سلسله مفاهیمی با محتوای شسته‌رفته خلاصه کرد.

۲. نگرش فلسفی بوبر درخصوص مفهوم مکاشفه بینشی عمیق و باارزش در اختیار ما می‌گذارد (نک: صص ۱۹۷-۱۹۸). مکاشفهٔ خدا از نظر الاهیات مسیحی صرفاً دانستن حقایقی دربارهٔ خدا نیست، بلکه آشکار شدن خود خداست. مکاشفهٔ مفاهیمی دربارهٔ خدا باید با مکاشفهٔ خود خدا به عنوان یک شخص تکمیل گردد؛ مکاشفه‌ای که در آن نه صرفاً محتوایی از مفاهیم، بلکه حضور خود خدا آشکار می‌شود. برای درک بهتر این نکته می‌توان گفت مکاشفه، هم شناخت خداست به عنوان «آن» و هم شناخت اوست به عنوان «تو». ما دربارهٔ خدا به چیزهایی پی می‌بریم و، در عین حال، به شناخت خود خدا نیز دست می‌یابیم. به همین ترتیب، «شناخت خدا» نیز، هم عبارت است از شناخت او به عنوان «آن» و هم شناختن او به عنوان «تو». «شناخت خدا» صرفاً کسب اطلاعاتی راجع به خدا نیست بلکه، همچنین، رابطه‌ای است شخصی با او.

۳. به‌علاوه، این اندیشه نیز که خدا یک «عین» یا اُبژه است ــ نکته‌ای که مخصوصاً نقطه‌ضعف برخی از مکاتب الاهیات لیبرال در قرن نوزدهم بود و بر آن خرده بسیار گرفته‌اند ــ در مفهوم شخص‌انگاری دیالوجیک بوبر جایی ندارد. بنا بر اصطلاح قرن نوزدهمی «انسان در جست‌وجوی

13. the Absolute Thou

خدا»، که تکیه کلام و مظهر تمام نمای این طرز تفکر است، خدا «عین» یا اُبژهٔ منفعلی است که باید توسط الاهی‌دانانِ (مذکر) کشف شود ــ الاهی‌دانانی که در نقش عامل یا سوژه‌هایی فعال ظاهر می‌شوند. حال آنکه، نویسندگان مکتب دیالکتیک، بویژه امیل برونر در کتابش تحت عنوان حقیقت به‌مثابهٔ رویارویی، چنین استدلال کرده‌اند که خدا را باید «تو»، یعنی سوژه‌ای فعال، دانست. مطابق این دیدگاه، خداست که از طریق مکاشفهٔ خود و آمادگی‌اش برای اینکه در قالبی تاریخی و شخصی ــ یعنی در وجود عیسی مسیح ــ شناخته شود، ابتکار عمل را از انسانها می‌رباید. بدین‌ترتیب، الاهیات به‌جای آنکه جست‌وجوی انسان برای یافتن خدا باشد، پاسخ انسان خواهد بود به مکاشفهٔ خدا از خودش.

و اما این تأکید بر «خدایی که شخص است»، سؤالاتی را نیز برمی‌انگیزد. یکی از آنها این است که تا چه حد می‌توان تجربیات انسانی را به خدا نیز نسبت داد؟ اگر خدا یک شخص است، می‌توانیم بگوییم انسانها را «دوست دارد». اما این مفهوم شخص بودن خدا را تا کجا می‌توان تعمیم داد؟ آیا، برای مثال، می‌توان از «رنج کشیدن» خدا نیز سخن راند؟

آیا خدا می‌تواند رنج بکشد؟

در الاهیات مسیحی سؤالات جالب بسیاری مطرح می‌شود. بعضی از این سؤالات فی‌نفسه جالب‌اند و برخی دیگر جالب‌اند از آن جهت که به طرح مسائلی بس گسترده‌تر می‌انجامند. سؤالی که در هر دو این مقولات می‌گنجد همانا این پرسش است که آیا می‌توان گفت خدا متحمل رنج می‌شود؟ اگر بتوان چنین گفت، بی‌درنگ میان خدا و رنج آدمیان نقطهٔ پیوندی ایجاد می‌شود. و در آن صورت دیگر نمی‌توان گفت خدا از درد و رنج جهان خلقت به‌دور است. دلالتهای چنین دیدگاهی برای بحث پیرامون مسئلهٔ شر و رنج، به‌راستی تأمل‌برانگیز است.

و اما این پرسش از جنبه‌ای دیگر نیز جالب‌توجه است، زیرا باعث می‌شود به این نکته بیندیشیم که چرا اکثر نویسندگان از همان بدو کار از اندیشیدن و سخن گفتن در مورد «خدایی رنجبر» پروا دارند. برای بررسی این امر، باید به زمینهٔ تاریخی الاهیات دوران صدر مسیحیت نگاهی بیندازیم. مسیحیت گرچه از فلسطین آغاز شد، به‌سرعت به دیگر مناطق شرق مدیترانه نظیر مصر و ترکیهٔ امروزی گسترش یافت و در شهرهایی چون انطاکیه و اسکندریه پایگاهی مستحکم یافت و، در این رهگذر، با فرهنگ و تفکر یونان آشنا شد.

این نکته سؤالات مهمی را برمی‌انگیزد، ازجمله اینکه، آیا نمی‌توان گفت الاهی‌دانان مسیحی

که در محیطی یونانی فعالیت داشتند ناخواسته و ندانسته برخی از مفاهیم یونانی را نیز در تفکرشان گنجانیدند؟ به دیگر بیان، آیا می‌توان گفت که انجیلی اساساً فلسطینی با عبور از منشور تفکر یونانی تحریف گشت؟ آنچه بویژه توجه صاحب‌نظران را به خود جلب کرد، همانا راه یافتن تعابیر و اصطلاحات متافیزیکی به حیطهٔ الاهیات بود. برخی متفکران این امر را تحمیل تفکر ایستای یونانی بر جهان‌بینی پویای یهودی می‌دانستند و چنین استدلال می‌کردند که انجیل در نتیجهٔ این امر تحریف گشته است.

این موضوع از عصر روشنگری به این سو سخت مورد توجه بوده است. نهضتی که در این خصوص بویژه حائز اهمیت است، حرکتی است موسوم به «تاریخ اصول جزمی» (معادلی مناسب برای اصطلاح ثقیل *Dogmengeshichte* در زبان آلمانی). نویسندگانی چون آدولف فون هارناک (۱۸۵۱-۱۹۳۰) درصدد برآمدند تحول تاریخی آموزه‌های مسیحی را مورد مطالعه قرار دهند تا مگر از این طریق، چنین تحریفی را شناسایی کنند و آن را از میان بردارند. هارناک در کتاب مهمش، تاریخ اصول جزمی (۱۸۸۶-۱۸۸۹) که ترجمهٔ انگلیسی آن به هفت جلد می‌رسد، اظهار داشت که هرگز نمی‌بایست اجازه داده می‌شد مفاهیم متافیزیکی وارد حیطهٔ الاهیات مسیحی شود. هارناک آموزهٔ تجسم یا «انسان شدن خدا» را از جمله مهم‌ترین آموزه‌هایی می‌دانست که به‌جای استوار بودن بر اصول کتاب مقدسی، بر مفاهیم متافیزیکی مبتنی است.

بسیاری از نویسندگانی که در انگشت گذاشتن بر آموزهٔ تجسم به‌عنوان آموزه‌ای متافیزیکی، با هارناک هم‌عقیده نبودند، دست‌کم قبول داشتند که مفاهیم مربوط به یونان باستان به حیطهٔ الاهیات مسیحی راه یافته است. و، بنابراین، جست‌وجو برای یافتن این مزاحمان ناخوانده کماکان ادامه یافت. امروز عموماً بر این باورند که اندیشهٔ خدایی مصون از درد و رنج را می‌توان نمونهٔ بارز همان چیزی دانست که هارناک نگرانش بود. در قسمت بعد، مفهوم *apatheia* یا احساس‌ناپذیری خدا را که مفهومی است غیریهودی مربوط به دوران باستان، به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد. بنا بر این مفهوم، خدا از هر نوع رنج و احساس بشری به‌دور است.

دیدگاه دوران باستان: احساس‌ناپذیری خدا

در دوران باستان ــ چنانکه از گفت‌وگوهای افلاطونی نظیر جمهور پیداست ــ خدا را کمال مطلق می‌دانستند. کمال به‌معنای تغییرناپذیری و خودبسندگی بود و، به همین جهت، تصور اینکه چیزی خارج از ذات کامل خدا بتواند بر او تأثیر گذارد یا در او تغییر به‌وجود آورد یکسر محال بود. از این گذشته، کمال در قالب تعابیری کاملاً ایستا تصور می‌شد. اگر خدا کامل است، محال

است دستخوش تغییر شود. زیرا اگر بپذیریم که خدا تغییر می‌پذیرد، این تغییر و تحول یا حرکتی است خلاف جهت کمال (که در این صورت خدا دیگر کامل نیست)، یا حرکتی است به سوی کمال (که در این صورت خدا در گذشته کامل نبوده است). ارسطو در راستای این دیدگاه اعلام داشت که «هر گونه تغییری رو به سوی نقصان خواهد داشت» و، از این رو، خدای خود را از هر نوع تغییر و تحول مبرا می‌دانست.

این طرز نگرش از همان اوان مسیحیت به نظام الاهیاتی این آیین راه یافت. فیلن یهودی هلنی که نوشته‌هایش مورد ستایش بی‌حدوحصر نویسندگان دوران صدر مسیحیت بود، رساله‌ای نوشت تحت‌عنوان خدای تغییرناپذیر[14]، و در آن در دفاع از مفهوم رنج‌ناپذیری خدا سخنها گفت. او استدلال می‌کرد که قسمتهایی از کتاب مقدس را که در آن ظاهراً از رنج بردن خدا سخن گفته می‌شود، باید نه به‌معنای تحت‌اللفظی، بلکه در معنایی مجازی تعبیر کرد. زیرا پذیرش این اندیشه که خدا تغییرپذیر است به‌معنای نفی کمال الاهی است. فیلن می‌پرسد: «چه کفری از این بزرگتر که بگوییم خدای لایتغیر تغییر می‌پذیرد؟» ظاهراً پرسش او را پاسخی نیست.

از نظر فیلن، ابداً نمی‌توان پذیرفت که خدا رنج ببرد یا دچار هرآنچه رنگی از «احساسات» دارد بشود. انسلم آو کنتربری، با الهام از این اندیشه، چنین استدلال کرد که از چشم‌انداز تجربیات بشری ماست که خدا رئوف است، نه اینکه در ذات خود چنین باشد. زبان مهر و رأفت، آنگاه که در مورد خدا به‌کار رود، جنبه کاملاً استعاره‌ای دارد. ممکن است بتوان خدا را به‌عنوان شخصی رئوف تجربه‌کرد، اما این بدان‌معنا نیست که او به‌راستی رئوف است. انسلم در رساله‌اش، تحت عنوان پروسلوگیون، در این باره می‌گوید:

> از منظر تجربهٔ ما، تو به‌راستی رحیم و رئوفی. اما ذات الاهی تو چنین نیست. زیرا آنگاه که مصائب ما را می‌نگری، تأثیر رحم و شفقت را بر خود احساس می‌کنیم؛ اما تو خود از چنین احساس یا تجربه‌ای مبرایی. بنابراین، رحیم و رئوفی بدین‌معنا که تیره‌بختان را می‌رهانی و کسانی را که به تو گناه ورزیده‌اند می‌آمرزی؛ و رحیم و رئوف نیستی بدین‌معنا که از دیدن محنت آدمیان متأثر نمی‌شوی و به ترحم نمی‌آیی.

توماس آکویناس نیز، بویژه در تأملاتش پیرامون محبت خدا نسبت به گنهکاران، در همین خط

---

14. *Quod Deus immutabilis sit*

فکری سیر می‌کند. محبت در حکم آسیب‌پذیری است و تلویحاً بدین‌معناست که خدا با دیدن مصائب و رنج آدمیان اندوهگین و منقلب می‌شود. آکویناس چنین احتمالی را مردود می‌دانست: «رحم و شفقت را بخصوص باید به خدا نسبت داد مشروط بر آنکه تأثیری تلقی شود که آن را خود ما احساس می‌کنیم، نه اینکه برای خدا احساس درد و رنج متصور شویم ... زیبندهٔ خدا نیست که از محنت آدمیان اندوهگین شود.»

در اینجا آشکارا به مشکلی برمی‌خوریم. عیسی مسیح بر صلیب رنج کشید و مرد. و، مطابق تعلیم سنتی الاهیات مسیحی، عیسی مسیح خدای مجسم بود. درنتیجه، ظاهراً باید گفت که خدا در وجود مسیح رنج کشید (مراد، مبحث «تبادل صفات» است که در صفحات ۳۷۳-۳۷۵ به‌تفصیل به آن خواهیم پرداخت). اما اکثر نویسندگان دوران صدر کلیسا که عمیقاً از اندیشهٔ غیریهودی احساس‌ناپذیری خدا تأثیر پذیرفته بودند، می‌گفتند به‌هیچ‌وجه چنین نیست. طبیعت بشری عیسی بود که رنج کشید، نه طبیعت الاهی او. بنابراین، خدا رنج بشری را تجربه نکرد و این جنبه از حیات دنیا در او بی‌تأثیر بود.

خدایی رنجبر

دیدیم که ایدهٔ رنج‌ناپذیری خدا در دوران آبای کلیسا و در طی قرون وسطا چه تأثیر بسزایی بر محافل الاهیاتی برجای نهاد. با این حال، این دیدگاه مخالفانی نیز داشت که شاید معروف‌ترین آنها «الاهیات صلیب» مارتین لوتر باشد که بین سالهای ۱۵۱۸ تا ۱۵۱۹ به‌ظهور رسید. لوتر در رساله‌اش تحت عنوان مناقشهٔ هایدلبرگ (۱۵۱۸)، دو دیدگاه متضاد را دربارهٔ خدا رودرروی هم قرار داد. یکی دیدگاهِ موسوم به الاهیات جلال[۱۵]، که جلال و قدرت و حکمت خدا را در پس جهان خلقت می‌بیند، و دیگری الاهیات صلیب) که در پس رنج و حقارت صلیب مسیح، خدا را نهان می‌بیند. لوتر در تشریح چگونگی شراکت خدا در رنج و الم مسیح مصلوب، تعمداً عبارت *Deus crucifixus*، به‌معنای خدای مصلوب، را به‌کار می‌برد.

در اواخر قرن بیستم سخن گفتن از خدایی رنجبر، به صورت نوعی راست‌دینی جدید درآمده است. خدای مصلوب (۱۹۷۴) نوشتهٔ یورگن مولتمان را معمولاً مهم‌ترین و پرنفوذترین اثری می‌دانند که در تشریح این اندیشه نگاشته شده است، و تاکنون بحثهای داغ و جنجال‌برانگیزی را سبب شده است. باید دید چه عواملی باعث شد مفهوم خدایی رنجبر دگرباره مورد توجه

---

15. theologia gloria

قرار گیرد؟ در این خصوص می‌توان سه عامل را برشمرد که همگی به دوران بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم بازمی‌گردند. این سه عامل بر روی هم سبب شد دیدگاه سنتی رنج‌ناپذیری خدا زیر سؤال برود.

۱. **ظهور مکتب الحاد معترض:** واقعهٔ هولناک جنگ جهانی اول بر تفکر الاهیاتی غرب تأثیری شگرف بر جای نهاد. رنج و فلاکت آن دوران سبب شد این فکر در اذهان قوت گیرد که بر پیکر آیین پروتستان لیبرال، به سبب دیدگاه خوش‌بینانه‌اش در مورد طبیعت بشر، ضربه‌ای مهلک فرود آمده است. تصادفی نیست که دقیقاً در پی این واقعهٔ تکان‌دهنده، ظهور الاهیات دیالکتیکی را شاهدیم. یکی دیگر از عکس‌العمل‌های مهم در قبال این جنگ، ظهور نهضتی است موسوم به «الحاد معترض»، که دربردارندهٔ اعتراض اخلاقی جدی نسبت به اعتقاد به خدا بود. چگونه می‌شد به خدایی اعتقاد داشت که او را با این همه درد و رنج موجود در دنیا کاری نیست؟

رگه‌های چنین نگرشی را می‌توان در رمان برادران کارامازوف، اثر فیودور داستایفسکی، در قرن نوزدهم سراغ گرفت. این دیدگاه در قرن بیستم بسط و تکامل بیشتری یافت و مروجان آن اغلب در تأیید موضعشان به شخصیت ایوان کارامازوف استناد می‌کردند. طغیان کارامازوف بر ضد خدا (یا شاید دقیق‌تر بگوییم، بر ضد مفهوم خدا) به این خاطر است که از نظر او رنج و عذاب طفلی معصوم به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند قابل‌توجیه باشد. آلبر کامو نیز همین ایده را در اثرش تحت عنوان انسان شورشگر [۱۶] مطرح کرد. او اعتراض کارامازوف را در این اثر در قالب طغیانی متافیزیکی بیان کرد. نویسندگانی چون یورگن مولتمان، یک‌چنین اعتراضی را علیه خدایی آسیب‌ناپذیر «تنها صورت جدی الحاد» می‌دانستند. این الحادِ به‌شدت اخلاقی، پاسخ الاهیاتی مناسبی نیز می‌طلبید: الاهیات خدایی رنجبر.

۲. **کشف دوبارهٔ لوتر:** در سال ۱۸۸۳ که مصادف بود با چهارصدمین سال تولد لوتر، نسخهٔ موسوم به وایمار [۱۷] آثار لوتر منتشر شد. در دسترس بودن آثار او (که اغلبِ آن تا پیش از آن منتشر نشده بود) باعث شد آراء لوتر، بویژه در محافل الاهیاتی آلمان، باذوق‌وشوق فراوان از سوی صاحب‌نظران مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد. محققانی چون کارل هول [۱۸] باعث شدند در دههٔ ۱۹۲۰ نسبت به دیدگاههای این اصلاح‌طلب برجستهٔ کلیسا شور و علاقه‌ای بی‌سابقه پدید آید. نتیجه آنکه، بسیاری از آراء و عقاید وی، بویژه نظریهٔ الاهیات صلیب، به‌سرعت مورد

---

16. *L'homme revolte* 17. Weimer edition 18. Karl Holl

توجه محافل الاهیاتی واقع شد. آراء لوتر درخصوص خدایی که «در پس رنجها نهان است»، دقیقاً هنگامی منتشر شد که بیش از هر زمان دیگر بدان نیاز بود.

۳. تأثیر روزافزون نهضت موسوم به «تاریخ اصول جزمی»: اگرچه اوج این نهضت را در روزهای پایانی قرن نوزدهم شاهدیم، مدتها طول کشید تا نتایج شکوفایی آن بر الاهیات مسیحی نیز تأثیرگذارد. به پایان جنگ جهانی اول که می‌رسیم، همه می‌دانستند که آراء و عقاید یونانی فراوانی (نظیر اندیشهٔ رنج‌ناپذیری خدا) به حیطهٔ الاهیات مسیحی راه یافته است، و حال توجه همگان معطوف رهایی از این عقاید بیگانه بود. «الحاد معترض» فضایی ایجادکرده بود که به لحاظ دفاعیاتی می‌بایست از خدایی رنجبر سخن رانده می‌شد. نهضت «تاریخ اصول جزمی» اعلام داشت که تفکر مسیحی در دوران آبای کلیسا ره به خطا پیموده و حال باید به مسیر اصلی بازگردد. حال معلوم شده بود که آنچه تا به حال راجع به رنج‌ناپذیری خدا گفته می‌شد صحت نداشته و مطابق مسیحیت راستین نبوده است. اکنون زمان بازگشت به مفهوم خدایی بود که در مسیح رنج کشیده است ــ اندیشه‌ای مبتنی بر مسیحیت راستین.

در اینجا باید به سه نکتهٔ دیگر نیز اشاره کنیم. نخست آنکه ظهور تفکر پویش[19] (نک: صص ۲۸۴-۲۸۷) باعث شد که بیشتر بتوان در مورد خدایی سخن گفت که «شریک رنجهای بشر است و آلام او را می‌داند» (وایتهد). با این حال، بسیاری از پرتو تازه‌ای که این تفکر جدید بر موضوع می‌انداخت استقبال کردند، اما در درستی چارچوب الاهیاتی‌ای که این تفکر از بطن آن برخاسته بود تردید داشتند. تأکید تفکر پویش بر تقدم خلاقیت، ظاهراً با اکثر تعالیم سنتی مسیحی دربارهٔ تعالی خدا منافات داشت. یک راه‌حل قابل‌قبول این بود که بگویند منظور از این ایده که خدا شریک رنجهای ماست این است که او داوطلبانه خود را محدود می‌کند ــ بویژه در واقعهٔ صلیب مسیح.

نکتهٔ دوم اینکه، مطالعات جدیدی که در زمینهٔ **عهد عتیق** صورت گرفت ــ نظیر کتاب خدا‌ی انبیا (۱۹۳۰) نوشتهٔ آبراهام هشِل[20] و رنج خدا (۱۹۸۴) نوشتهٔ تی.ای. فرتهایم[21] ــ توجه صاحب‌نظران را معطوف این واقعیت ساخت که **عهد عتیق** درخصوص شراکت خدا در رنج و محنت قوم اسرائیل به‌راستی چگونه تصویری ارائه می‌دهد. دل خدا با مشاهدهٔ ناله و فغان قوم خود به‌درد می‌آید. و اگر در دئیسم سنتی جایی برای پذیرش این واقعیت نیست، بدا به حال آن.

نکتهٔ سوم اینکه، خود مفهوم محبت نیز در قرن بیستم موضوع مباحثات فراوان بوده است. الاهی‌دانان سنت‌گرایی چون انسلم و آکویناس، محبت را همانا ظهور و بروز توجه و حسن‌نیت

---

19. process thought 20. Abraham Heschel 21. T. E. Fretheim

نسبت به دیگران می‌دانستند. از این دیدگاه، به‌راحتی می‌شد از خدایی سخن گفت که آدمیان را «به طرزی رنج‌ناپذیر دوست دارد» ــ بدین‌معنا که آنان را دوست دارد بی‌آنکه به لحاظ احساسی تحت‌تأثیر وضعیت آنها قرار بگیرد. اما علاقه و توجه نوین محافل الاهیاتی به این موضوع سبب بروز سؤالات زیادی دربارهٔ این طرز تلقی از محبت شده است. چگونه می‌توان از محبت سخن گفت بدون آنکه طرفین به‌نوعی در احساسات و غم و رنج یکدیگر شریک باشند؟ بی‌تردید، اگر عشق و محبتی در کار است، عاشق رنج و آلام معشوق را نیک می‌داند و خود را نیز به‌نوعی در رنجهای او شریک می‌بیند. چنین ملاحظاتی سبب شد مفهوم خدایی رنج‌ناپذیر از لحاظ احساسی نپذیرفتنی باشد، هرچند جالب اینجاست که مفهوم فوق کماکان به لحاظ عقلانی معتبر و قابل دفاع بود.

از میان عواملی که به بحث پیرامون دلالتهای الاهیاتی خدایی رنجبر کمک کرد، دو عامل بخصوص حائز اهمیت است:

۱. یورگن مولتمان در اثرش با عنوان خدای مصلوب (۱۹۷۴)، چنین استدلال کرد که صلیب، هم مبنای الاهیات مسیحی راستین است، هم معیار آن. رنج و آلام مسیح ــ بویژه این فریادش که «خدایا، خدایا، چرا مرا ترک کردی؟» (مرقس ۱۵: ۳۴) ــ محور اصلی تفکر مسیحی است. صلیب واقعه‌ای است مابین پدر و پسر، که در آن پدر رنج مرگ پسر را متحمل می‌شود تا از این طریق انسان گنهکار را نجات دهد.

از نظر مولتمان، خدایی که نتواند رنج بکشد نه خدایی کامل، بلکه ناقص است. مولتمان ضمن تأکید بر این واقعیت که خدا را نمی‌توان به تغییر یا تحمل رنج مجبور کرد، اعلام می‌دارد که او داوطلبانه پذیرای رنج شد. رنج خدا نتیجهٔ مستقیم تصمیم ارادی و داوطلبانهٔ اوست مبنی بر تحمل رنج.

خدایی که نتواند رنج بکشد از هر انسانی بدبخت‌تر است. زیرا خدایی که از رنج دیدن عاجز است، موجودی است که نمی‌تواند در وضعیت دیگران سهیم شود. درد و رنج و بی‌عدالتی تأثیری بر او ندارد. چنان بی‌احساس است که هیچ‌چیز نمی‌تواند بر او تأثیر گذارد یا او را تکان دهد. نمی‌گرید، زیرا او را اشکی نیست. خدایی که نتواند رنج بکشد، از محبت کردن نیز عاجز است. بنابراین محبتی نیز در او نیست.

مولتمان در اینجا به برخی از نکاتی اشاره می‌کند که پیش‌تر نیز ملاحظه کردیم، از جمله اینکه، مفهوم محبت مستلزم آن است که عاشق خود را در رنج معشوق سهیم بداند.

۲. نویسنده‌ای ژاپنی به نام کازو کیتاموری[۲۲] در اثرش با عنوان الاهیات رنج خدا[۲۳] (۱۹۴۶) اعلام داشت که محبت واقعی همواره ریشه در درد و رنج دارد. «خدا، همان خداوند مجروح است که در درون خویش درد دارد.» خدا می‌تواند به مصائب آدمیان معنا و قدر و منزلت بدهد زیرا خود نیز در رنج است و درد می‌کشد. کیتاموری نیز مانند مولتمان سخت تحت‌تأثیر الاهیات صلیب لوتر است.

مفهوم خدایی رنجبر ممکن است در نگاه اول از نظر مسیحیت راست‌دین کفرآمیز جلوه کند. در دوران آبای کلیسا، دو دیدگاه غیرقابل‌قبول درخصوص این مفهوم مطرح و بررسی شد: یکی نظریهٔ «رنج پدر[۲۴]»، و دیگری نظریهٔ موسوم به «رنج خدا[۲۵]». دیدگاه اول بدعت تلقی شد و دیدگاه دوم، آموزه‌ای که می‌تواند گمراه‌کننده باشد. جا دارد پیش از آنکه جلوتر رویم، هریک از این دو دیدگاه را به‌طور خلاصه بررسی کنیم.

بدعت «رنج خدا» در قرن سوم شکل گرفت و نویسندگانی چون نوئتوس[۲۶]، پراکسیس[۲۷]، و سابلیوس[۲۸] آن را رواج دادند. بنا بر این دیدگاه، پدر به عنوان پسر رنج کشید. به عبارت دیگر، درد و رنج مسیح را بر صلیب باید همان درد و رنج پدر تلقی کرد. به عقیدهٔ این نویسندگان، تنها تمایز در ذات الاهی تمایز حالات یا عملکردهایی است که از پی هم می‌آیند. به دیگر بیان، پدر، پسر، و روح‌القدس صرفاً حالات مختلف وجود خدا یا تجلیات مختلف یک الوهیت واحد هستند. این نوع حالت‌گرایی[۲۹] را، که اغلب به بدعت سابلیانیسم[۳۰] معروف است، به هنگام بحث پیرامون آموزهٔ تثلیث بیشتر بررسی خواهیم کرد.

نظریهٔ «رنج خدا» در قرن ششم و از سوی نویسندگانی چون یوحنای ماکسنتیوس[۳۱] مطرح شد. مهم‌ترین شعار این دیدگاه این بود: «یکی از اشخاص تثلیث مصلوب گردید.» این فرمول را می‌توان در مفهومی کاملاً درست تعبیر کرد، به‌طوری‌که هیچ تضادی با تعالیم مسیحیت راستین نداشته باشد (درواقع بعدها در قالب فرمول معروف مارتین لوتر، یعنی خدای مصلوب، مجدداً مطرح شد)، و از این لحاظ کسانی چون لئونتیوس بیزانسی[۳۲] به دفاع از آن برخاستند. بااینهمه، نویسندگان محتاط‌تری، چون پاپ هورمیسداس[۳۳] (وفات به سال ۵۲۳)، آن را گیج‌کننده و گمراه‌کننده یافتند و، بدین‌ترتیب، به‌تدریج به فراموشی سپرده شد.

---

22. Kazoh Kitamori 23. *Theology of the Pain of God* 24. patripassianism
25. theopaschitism 26. Noetus 27. Praxeas 28. Sabellius
29. modalism 30. Sabelianism 31. John Maxentius
32. Leontinus of Byzantium 33. Hormisdas

آموزهٔ خدایی رنجبر نظریهٔ «رنج خدا» را احیا می‌کند و رابطهٔ رنج خدا و رنج مسیح را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که از بدعت «رنج پدر» اجتناب شود. به عنوان نمونه، کیتاموری میان نحوهٔ رنج دیدن پدر و پسر تمایز می‌گذارد: «خدای پدر که خود را در مرگ خدای پسر مخفی ساخت، خدای دردمند است. بنابراین درد و رنج خدا نه صرفاً درد و رنج خدای پسر است و نه صرفاًدرد و رنج خدای پدر، بلکه درد و رنج هر دو شخصیت است که در ذات یکی هستند.» شاید بتوان خدای مصلوب یورگن مولتمان را عمیق‌ترین تأملی خواند که تا به حال درخصوص این آموزه نوشته شده است.

بنا بر دیدگاه مولتمان، پدر و پسر هر دو رنج می‌کشند، اما هریک این رنج را به شیوه‌ای متفاوت تجربه می‌کنند. پسر متحمل رنج صلیب می‌شود و بر آن جان می‌دهد؛ پدر پسر را وامی‌گذارد و رنج از دست دادن او را متحمل می‌شود. اگرچه پدر و پسر هر دو در واقعهٔ صلیب سهیم‌اند، این سهیم بودن یکسان نیست (موضع «رنج پدر») بلکه از هم متمایز است. «در رنج پسر، خود پدر متحمل رنج واگذاشتگی می‌شود. در واقعهٔ مرگ پسر، مرگ دامنگیر خود خدا می‌شود، و پدر به علت محبتش نسبت به انسانِ واگذاشته‌شده، متحمل رنج مرگ پسر می‌شود.»

طبعاً این گفتهٔ مولتمان که «مرگ دامنگیر خود خدا می‌شود» ــ گفته‌ای که بااطمینان‌خاطر هم آن را بیان می‌کند ــ ما را به این بحث می‌کشاند که آیا می‌توان گفت خدا مرده است؟

مرگ خدا؟

اگر خدا می‌تواند رنج بکشد، آیا این امکان نیز هست که بمیرد؟ و آیا هم‌اکنون مرده است؟ هرگونه بحثی پیرامون موضوع رنج کشیدن خدا در مسیح، ناگزیر باید به این‌گونه پرسشها نیز بپردازد. سرودهای روحانی، همصدا با کتب الاهیاتی، به مبانی ایمان مسیحیت گواهی می‌دهند. برخی از معروف‌ترین سرودهای کلیسایی به موضوع مرگ خدا اشاره می‌کنند و در وصف این حقیقت متناقض‌نما[۳۴] می‌سرایند که خدای جاودان و فناناپذیر بر صلیب می‌میرد. شاید معروف‌ترین نمونه، سرود چگونه ممکن است؟ سرودهٔ چارلز وسلی در قرن هجدهم باشد که شامل این ابیات است:

محبتی حیرت‌انگیز! چگونه است
که تو خداوند من برای من می‌میری؟

34. paradox

این ابیات بیانگر این اندیشه است که خدای جاودان و فناناپذیر طعم مرگ را می‌چشد تا محبت عظیمش را نشان دهد. همین اندیشه را در قسمتهای دیگر سرود نیز می‌بینیم:

سراسر رمز است و راز! آن یگانه فناناپذیر می‌میرد!
کیست که بتواند به کنه این طرح غریب پی بَرَد؟
اما به‌راستی چگونه می‌توان از «مردن» خدا سخن گفت؟

در ۱۹۶۵، الاهیات تا چند هفته موضوع اصلی رسانه‌های خبری در امریکا بود. مجلهٔ تایم در یکی از شماره‌های خود اعلام داشت که خدا مرده است. به‌یکباره تمام امریکا به شعارهایی چون «خدا مرده است» یا «مرگ خدا» علاقه‌مند شدند.

کریسچن سنتری[۳۵] در شمارهٔ مورخ ۱۶ فوریه ۱۹۶۶ فرم ثبت‌نامی را به‌چاپ رساند و با لحنی طعنه‌آمیز از خوانندگان خواست با پرکردن آن، به کلوپ خدا مرده است بپیوندند. خیلی زود اصطلاحاتی جدید در مجلات تخصصی باب شد: اصطلاحاتی چون *theothanasia*، *theothanatology*، و *theothanatopsis* تا مدتها بر سر زبان بود، تا سرانجام به زباله‌دان تاریخ، که به‌راستی جای مناسبی برای آنها بود، افکنده شد.

در پس شعار مرگ خدا، دو دیدگاه کاملاً متمایز وجود دارد:

۱. اندیشه‌ای که بویژه از سوی نیچه فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم مطرح شد مبنی بر اینکه تمدن بشر به مرحله‌ای رسیده است که دیگر می‌تواند خود را از قید ایدهٔ خدا برهاند و مستقل از آن زندگی کند. بدین‌ترتیب، بحران ایمان در غرب ــ بویژه اروپای غربی ــ که در قرن نوزدهم آغاز شده بود، سرانجام به کمال خود رسید.

این گفتهٔ نیچه که «خدا مرده است! امروز نیز مرده است! و او را خود ما کشته‌ایم!» (حکمت شاد به سال ۱۸۸۲) به‌خوبی بیانگر فضای حاکم بر فرهنگی است که در آن جایی برای خدا نیست. گابریل وهانیان[۳۶] در اثرش با عنوان مرگ خدا: فرهنگ دوران پسامسیحی ما (۱۹۶۱)، این دیدگاه غیرمذهبی را به‌خوبی بیان‌کرده است. ویلیام همیلتن[۳۷] همین مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

> ما از فقدان تجربهٔ خدا صحبت نمی‌کنیم، بلکه از تجربهٔ فقدان خدا سخن می‌گوییم... باید قبول کنیم که خدا مرده است. دیگر به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با قطعیت و یقین در مورد خدا سخن گفت... احساس می‌شود که دیگر نه‌تنها به

---

35. *Christian Century* 36. Gabriel Vahanian 37. William Hamilton

> بت و خدایان غیر اعتقاد نداریم، بلکه ایمانمان به خود خدا را نیز از کف داده‌ایم و چنان است که گویی از این خدا خبری نیست. و این صرفاً تجربه‌ای شخصی و درونی نیست که به معدود افرادی مجنون و روانی محدود باشد. مرگ خدا در تاریخ ما واقعه‌ای است همگانی.

اگرچه آنچه در پی این‌گونه نظریات در مورد لامذهب شدن کامل جامعهٔ غرب پیش‌بینی شد هرگز تحقق نیافت، به‌نظر می‌رسد که اندیشهٔ «مرگ خدا» به برههٔ مهمی از تاریخ فرهنگ غرب اشاره دارد.

این تحول برای آن دسته از الاهی‌دانان مسیحی که خط فکریشان را تحولات فرهنگی روز تعیین می‌کرد، دلالتهایی بسیار مهم داشت. پل وان بورِن[۳۸] در اثرش با عنوان **معنای لامذهبانهٔ انجیل**[۳۹] (۱۹۶۳)، با طرح این استدلال که واژهٔ خدا معنا و مفهوم خود را از دست داده است، درصدد برآمد انجیل را در قالب تعابیری کاملاً غیرالاهیاتی بازگو کند. ایمان به خدایی متعالی، از دید او، جای خود را به تعهدی می‌داد در قبال «عیسی به عنوان آموزگار اخلاق» ــ تعهدی که بر احترام به شیوهٔ زندگی عیسی مبتنی بود. شخص دیگری به نام تامس جی. آلتیزر[۴۰] در اثرش با عنوان **انجیل الحاد مسیحی**[۴۱] (۱۹۶۶) این‌طور استدلال کرد که گرچه دیگر نمی‌توان از عیسی به عنوان خدا یادکرد، هنوز می‌توان گفت که خدا همان عیسی است ــ بدین‌ترتیب، می‌توان برای سخنان و اعمال عیسی اعتبار اخلاقی قائل شد، ولو آنکه دیگر از اعتقاد به خدا خبری نباشد.

۲. و اما، بر اساس دیدگاهی کاملاً متفاوت، عیسی مسیح چنان با خدا یکی است که حتی می‌توان از «مرگ» خدا در مسیح سخن گفت. درست همان‌طور که خدا در وجود مسیح رنج می‌کشد، می‌توان گفت خدا، به همین ترتیب، مرگ یا «میرایی» را نیز در وجود مسیح تجربه می‌کند (ابرهارد یونگِل). اهمیت فرهنگی این دیدگاه به‌مراتب از دیدگاه نخست کمتر است. هرچند شاید بتوان آن را از لحاظ الاهیاتی مهم‌تر دانست. ابرهارد یونگل ــ تااندازه‌ای در واکنش به تحولات امریکا، بویژه ترویج سریع شعار خدا مرده است ــ رساله‌ای نوشت با عنوان «مرگ خدای زنده» (۱۹۶۸)، و در آن استدلال کرد که خدا از طریق مرگ مسیح، در آنچه به زبان آلمانی *Verganglichkeit* خوانده می‌شود و اغلب به «میرایی» ترجمه می‌گردد اما شاید «فناپذیری» یا «گذرایی» برای آن معادل بهتری باشد، سهیم می‌شود. یونگل که این عقاید را در اثر دیگرش به نام

---

38. Paul Van Buren 39. *Secular Meaning of the Gospel* 40. Thomas J. Altizer
41. *Gospel of Christian Atheism*

خدا به عنوان سرّ جهان (۱۹۸۳) بیشتر شرح می‌دهد، مضمون «مرگ خدا» را گواهی مهم در تأیید این واقعیت می‌داند که خدا خود را در فناپذیری و رنج دنیا سهیم می‌سازد.

یورگن مولتمان نیز آنگاه که عقایدی مشابه را در اثرش به نام خدای مصلوب پی می‌گیرد، در مورد «مرگ در خدا» صحبت می‌کند (هرچند این صحبت او قدری گنگ و مبهم است). خدا با تمام کسانی که رنج می‌کشند و می‌میرند همدرد و یگانه می‌شود و بدین‌گونه در مصائب مرگ بشر سهیم می‌گردد. بدین‌ترتیب، این ابعاد از تاریخ بشری به حیطهٔ تاریخ الاهی راه می‌یابد. «خدا را در صلیب مسیح دیدن... بدین‌معناست که صلیب ــ یعنی درد و رنج بی‌نهایت، مرگ، طردشدگی، و نومیدی ــ همگی را در وجود خدا ببینیم.» مولتمان این نکته را با نقل واقعه‌ای تکان‌دهنده از یکی از قسمتهای معروف رمانِ شب اثر الی ویزل[42]، که توصیف یک صحنه اعدام در آشویتس است، روشن می‌سازد. گروهی به تماشای اعدام سه جوان ایستاده‌اند. یکی از ناظران می‌پرسد «پس خدا کجاست؟» مولتمان با استفاده از این صحنه توضیح می‌دهد که خدا از طریق صلیب مسیح طعم مرگ را می‌چشد و از آن تأثیر می‌پذیرد. خدا می‌داند مرگ یعنی چه.

قادر مطلق بودن خدا

اعتقادنامهٔ نیقیه با این عبارات قاطعانه آغاز می‌شود: «من ایمان دارم به خدا، پدر قادر مطلق[43]...» بدین‌ترتیب، اعتقاد به خدایی قادر مطلق، از ارکان ایمان مسیحی سنتی است. اما به‌راستی «قادر مطلق بودن» خدا یعنی چه؟ عقل سلیم حکم می‌کند که در پاسخ بگوییم قادر مطلق بودن خدا یعنی اینکه او قادر به انجام دادن هر کاری هست. البته خدا نمی‌تواند دایره‌ای مربع شکل یا مثلثی دایره‌ای شکل رسم کند؛ چنین چیزی به لحاظ منطقی حاوی تناقض است. بنابراین، ظاهراً مفهوم قادر مطلق بودن خدا به این معناست که او قادر به انجام دادن هر کاری هست مشروط بر اینکه چنین کاری حاوی تناقض نباشد.

اما سؤالی که در پی می‌آید، معضل پیچیده‌تری را پیش می‌کشد: آیا خدا می‌تواند سنگی بیافریند آن‌قدر سنگین که هیچ‌کس نتواند آن را بلند کند؟ اگر نتواند چنین سنگی خلق کند، قادر مطلق بودن او زیر سؤال می‌رود. ولی اگر بتواند چنین سنگی خلق کند، در آن صورت کار دیگری هست که خدا از انجام دادنش عاجز است: بلند کردن سنگ. و، بنابراین، باز قادر مطلق بودن او زیر سؤال می‌رود.

---

42. Elie Wiesel 43. omnipotens

چنین تأملات منطقی بی‌تردید باارزشند، زیرا نشان می‌دهند سخن گفتن در مورد خدا به‌راستی چه دشوار است. یکی از مهم‌ترین اصول الاهیات مسیحی تعریف دقیق معنای واژه‌هاست. لغاتی که در زمینه‌ای غیرمذهبی یک معنا دارند، اغلب در چارچوب الاهیات معانی گسترده‌تر، مبهم‌تر، و پیچیده‌تری پیدا می‌کنند و، همان‌طور که خواهیم دید، «قادر مطلق» نمونهٔ بسیار خوبی در این باره است.

تعریف قادر مطلق

جا دارد بحث پیرامون معنای قادر مطلق بودن خدا را با بررسی برخی از عقایدی آغاز کنیم که سی. اس. لویس در کتاب معروفش، مسئلهٔ رنج، مطرح کرده است. لویس صورت مسئله را این‌گونه بیان می‌کند:

> اگر خدا نیکو بود، دلش می‌خواست مخلوقاتش کاملاً شاد و سعادتمند باشند؛ و اگر قادر مطلق بود، می‌توانست هر آنچه دلش بخواهد انجام دهد. اما می‌بینیم که مخلوقات خدا شاد و سعادتمند نیستند. بنابراین، خدا یا از نیکویی بی‌بهره است، یا از قدرت، یا از هر دو. آری، این است مسئلهٔ رنج در ساده‌ترین شکل آن.

ولی ببینیم منظور از این گفته که خدا قادر مطلق است به‌راستی چیست؟ از نظر لویس، منظور این نیست که خدا قادر است هر کاری انجام دهد. وقتی خدا تصمیم می‌گیرد اعمال بخصوصی را انجام دهد یا به گونه‌ای خاص رفتار کند، شق‌های دیگر ناممکن می‌گردند.

> اگر بگویید «خدا می‌تواند به مخلوقی آزادی انتخاب دهد و در عین حال آزادی انتخاب را از او سلب کند»، در مورد خدا هیچ‌چیزی نگفته‌اید: ترکیب بی‌معنی کلمات، به صرف اینکه دو واژهٔ خدا می‌تواند در ابتدای آنها می‌آید، بناگاه واجد معنا نمی‌شود. درست است که همه‌چیز برای خدا امکان دارد، اما اموری که ذاتاً محال‌اند، «چیز» نیستند، بلکه «عدم» هستند و موجودیتی ندارند.

بنابراین خدا نمی‌تواند کاری کند که به لحاظ منطقی ناممکن است. اما لویس از این هم فراتر می‌رود: خدا از انجام دادن هر آنچه با ذات الاهی مغایرت دارد نیز عاجز است. به عقیدهٔ او، تنها منطقی بودن امور نیست که باعث می‌شود خدا قادر به انجام دادن کاری باشد یا نباشد، بلکه ذات الاهی خود او نیز او را از انجام دادن برخی امور بازمی‌دارد.

انسلم آو کنتربری نیز در اثر خود به نام پروسلوگیون، آنگاه که در مورد ذات خدا به تأمل می‌نشیند، دقیقاً همین نظر را دارد. به عقیدهٔ او، مفهوم قادر مطلق بودن، چنانچه به توانایی در انجام دادن هر چیز تعبیر شود، لزوماً چیز خوبی نیست. اگر خدا بدین‌معنا قادر مطلق باشد، پس کارهایی چون دروغگویی و بی‌انصافی نیز از او ساخته است. حال آنکه، چنین اعمالی آشکارا با درک مسیحیت در مورد ذات خدا مغایرت دارد. بنابراین، مفهوم قادر مطلق بودن خدا باید متناسب با درک مسیحیت از ذات و شخصیت الاهی تعدیل گردد. توماس آکویناس نیز در بحث خود پیرامون این موضوع که آیا خدا می‌تواند گناه کند یا نه، آشکارا بر همین نکته انگشت می‌نهد.

معمولاً می‌گوییم خدا قادر مطلق است. اما درک اینکه چرا چنین می‌گوییم بظاهر قدری مشکل است، زیرا دقیقاً مطمئن نیستیم که منظورمان از این که «خدا می‌تواند هر کاری را انجام دهد» چیست... اگر بگوییم خدا از آن سبب قادر مطلق است که می‌تواند هر کاری را که در حیطهٔ قدرت اوست انجام دهد، دور تسلسل پدید می‌آید، زیرا درواقع می‌گوییم خدا قادر مطلق است زیرا می‌تواند هر آنچه را می‌تواند انجام دهد... گناه ورزیدن به‌منزلهٔ نقصان در عملی کامل است، بنابراین، توانایی گناه به‌منزلهٔ ناتوانی از انجام دادن عملی کامل است، و با قادر مطلق بودن منافات دارد. خدا از آن جهت نمی‌تواند گناه کند که قادر مطلق است.

بحث آکویناس نشان می‌دهد که مفهوم قادر مطلق بودن خدا نیاز به توضیح بیشتر دارد. گامی مهم در این زمینه، تمایز قائل شدن بین «دو قدرت خدا» بود که بویژه ویلیام آکمی، نویسندهٔ قرن چهاردهم، آن را مطرح کرد. جا دارد در اینجا بدان بپردازیم.

دو قدرت خدا

چگونه ممکن است خدا در اعمالش مطلقاً ثابت‌قدم و قابل‌اعتماد باشد بدون آنکه عاملی خارجی او را به چنین کاری وادارد؟ این مسئله در واکنش به نوعی جبرگرایی که ابن رشد عنوان کرده بود مطرح شد، و در پاریس قرن سیزدهم موضوع بحث و جدل‌هایی داغ قرار گرفت. ابن رشد معتقد بود ثابت‌قدمی و قابل‌اعتماد بودن خدا، درنهایت معلول عوامل و فشارهای خارجی است. خدا وادار می‌شود به گونه‌ای خاص عمل کند ــ و به همین جهت اعمالش دارای ثبات و قابل پیش‌بینی است. با این حال، اکثر الاهی‌دانان نسبت به این نظر سوءظن فراوان داشتند زیرا به‌منزلهٔ انکار گستاخانهٔ آزادی عمل خدا بود. ولی به‌راستی چگونه می‌توان از ثابت‌قدمی و قابل‌اعتماد بودن اعمال خدا سخن راند مگر آنکه عاملی خارجی او را به این کار وادارد؟

پاسخ نویسندگانی چون دانز اسکوتس و ویلیام آکمی را به این پرسش می‌توان چنین بیان داشت:

ثابت قدمی خدا درنهایت ریشه در ذات الاهی خود او دارد. اعمال خدا باثبات و قابل‌اعتماد است نه به این خاطر که کسی یا چیزی او را به چنین رویه‌ای وامی‌دارد، بلکه به‌واسطهٔ تصمیمی تعمدی و داوطلبانه از جانب خود خدا که بر آن شد این‌گونه عمل کند.

ویلیام آکمی در بحثی که پیرامون جملات آغازین اعتقادنامهٔ رسولان دارد ــ «من ایمان دارم به خدا، پدر قادر مطلق» ــ دقیقاً همین پرسش را مطرح می‌کند: منظور از قادر مطلق چیست؟ او می‌گوید این لغت نمی‌تواند به این معنا باشد که خدا هم‌اکنون قادر است هر کاری انجام دهد، بلکه بدین‌معناست که او زمانی قادر بود چنین کند. خدا اکنون نظامی از امور مقرر داشته است که منعکس‌کنندهٔ ارادهٔ عادل و پرمهر و محبت اوست ــ و حال که این نظام مقرر شده است تا پایان عالم به همین صورت باقی می‌ماند.

ویلیام آکمی در اشاره به این شقوق متفاوت، دو اصطلاح زیر را به‌کار می‌برد: «قدرت مطلق خدا[۴۴]» به انتخابهایی اشاره دارد که خدا تا پیش از آنکه خود را نسبت به عملکرد یا نظام جهانی خاصی متعهد سازد از آن برخوردار بود. «قدرت مقدرشدهٔ خدا[۴۵]» به حالت فعلی امور اشاره دارد، که نمایانگر نظم و ترتیبی است که خالقشان، خدا، مقدر داشته است. این دو وضعیت نمایانگر دو مرحلهٔ مهم در تاریخ عظیم نجاتند. و سر و کار ما با قدرت مقدرشدهٔ خداست، یعنی آن‌طور که خدا در حال حاضر جهان خلقت را به نظم درمی‌آورد.

این تمایز مهم است، اما درک آن مشکل. به همین جهت آن را قدری بیشتر بررسی می‌کنیم. آکمی در مورد «قادر مطلق بودن خدا» دو وضعیت کاملاً متفاوت پیش روی ما می‌گذارد. وضعیت اول از این قرار است: خدا امکانات بسیاری پیش رو دارد ــ برای مثال، اینکه دنیا را بیافریند یا نیافریند؛ و می‌تواند هرکدام از این امکانات را به‌دلخواه عملی سازد. این را می‌گویند قدرت مطلق خدا.

و اما خدا سپس از میان این امکانات برخی را برمی‌گزیند و محققشان می‌سازد. اکنون دیگر در حیطهٔ قدرت مقدرشدهٔ خدا قرار داریم ــ حیطه‌ای که در آن قدرت خدا، بنا بر تصمیم خود او، محدود است. ویلیام آکمی این‌گونه استدلال می‌کند: خدا با تحقق بخشیدن به برخی امکانات، از تحقق بخشیدن به برخی امکانات دیگر صرف‌نظر می‌کند. تصمیم به انجام دادن یک چیز، به‌معنای رد یا صرف‌نظرکردن از چیزی دیگر است. خدا وقتی تصمیم می‌گیرد دنیا را بیافریند، امکان نیافریدن دنیا خودبه‌خود منتفی می‌شود. این بدان‌معناست که برخی چیزها هست که خدا

---

44. potentia absoluta　　45. potentia ordinate

زمانی می‌توانست انجام دهد، اما حال دیگر توان انجام دادنشان را ندارد. اگرچه خدا زمانی می‌توانست دنیا را نیافریند، اکنون تعمداً این امکان را رد کرده است. و این رد کردن به این معناست که چنین امکانی دیگر وجود ندارد.

این امر ممکن است در نگاه اول تناقض به‌نظر رسد. خدا به واسطهٔ قدرت مطلق خود، اکنون قدرت انجام دادن هر کاری را ندارد. او با استفاده از قدرت الاهی خود، تعمداً امکاناتش را محدود ساخته است. به عقیدهٔ ویلیام آکمی، خدا اکنون دیگر قادر نیست هر کاری انجام دهد، زیرا تعمداً امکانات خود را محدود کرده است. خدا برگزید که امکاناتی را که اکنون وجود دارد برای خود محدود سازد. آیا این تناقض نیست؟ خیر. زیرا اگر خدا واقعاً به انجام دادن هر کاری قادر است، باید، همچنین، بتواند خود را نسبت به انجام دادن سلسله کارهای خاصی متعهد سازد و تا به آخر به این تعهد وفادار بماند. این مفهوم «خودمحدودسازی الاهی»[۴۶] که ویلیام آکمی مطرح کرد، در الاهیات نوین فوق‌العاده حائز اهمیت است و باید بیشتر بدان بپردازیم.

مفهوم خودمحدودسازی الاهی

اندیشهٔ خودمحدودسازی الاهی در قرن نوزدهم ــ بویژه در چارچوبی مسیح‌شناختی ــ متداول شد. بحث پیرامون این اندیشه معمولاً در پرتو مطالبی بوده که در فیلپیان ۲: ۶-۷ در مورد مسیح گفته شده است. در این آیات آمده که مسیح «خود را خالی کرد.» اصطلاح کنوتیسیسم[۴۷] (از واژهٔ یونانی *kenosis* به معنی خالی کردن) در اشاره به همین مفهوم باب شد.

نویسندگانی چون گوتفرید توماسیوس[۴۸] (۱۸۰۲-۱۸۷۵)، فرانک[۴۹] (۱۸۲۷-۱۸۹۴)، و دبلیو. اف. گِس[۵۰] (۱۸۱۹-۱۸۹۱)، که پیرو سنت الاهیاتی آلمان بودند، چنین استدلال کردند که خدا با انسان شدن در مسیح، تعمداً طریق خودمحدودسازی را برگزید. به اعتقاد توماسیوس، خدا (یا، دقیق‌تر بگوییم، لوگوس الاهی)، خصوصیات الاهی متافیزیکی خود (نظیر قدرت مطلق، دانایی مطلق، و حاضر مطلق بودن) را در مسیح کنار گذاشت (یا از آنها خالی شد)، ولی خصوصیات اخلاقی خویش (نظیر محبت الاهی، عدالت، و تقدس) را حفظ کرد. و اما گِس مصرانه تأکید داشت که خدا به هنگام انسان شدن در مسیح، تمام خصوصیات الاهی خود را کنار گذاشت. ولی، در این صورت، دیگر نمی‌توان مسیح را به هیچ معنایی دارای الوهیت به‌شمار آورد.

---

46. divine self-limitation　47. kenoticism　48. Gottfied Thomasius
49. F. H. R. von Frank　50. W. F. Gess

اندیشهٔ کنوتیسیسم تنها مدتها بعد به محافل الاهیاتی انگلستان راه یافت، و قدری با دیدگاه نویسندگان آلمانی فرق داشت. نویسندگانی چون چارلز گـور[51] (۱۸۵۳-۱۹۳۲) و پـی. تـی. فورسیث[52] (۱۸۴۸-۱۹۲۱)، که معتقد بودند تعالیم مسیح‌شناختی سنتی حق مطلب را در مورد انسانیت مسیح ادا نکرده‌اند (و تصویری از مسیح ارائه داده‌اند که بیشتر به بدعت دوستیسم شبیه است)، اعلام داشتند که خدا آن دسته از خصوصیات الاهی را که به‌نظر می‌رسید انسانیت مسیح را مخدوش می‌سازد کنار گذاشت. به عنوان نمونه، گور در اثرش با عنوان انسان شدن پسر خدا (۱۸۹۱) این‌طور استدلال کرد که مسیح وقتی انسان شد و به این دنیا آمد، تعمداً خود را از دانش الاهی خالی کرد و، بنابراین، دچار نوعی جهل بشری شد. از این دیدگاه، کاملاً طبیعی بود که از مطالعهٔ اناجیل چنین برآید که ظاهراً دانش و آگاهی مسیح گاه بسیار محدود است.

مفهوم خودمحدودسازی الاهی به بهترین وجه در نـامه‌ها و نـوشتارهایی از زنـدان نـوشتهٔ دیتریش بونهوفر بیان شده است:

> خدا اجازه می‌دهد از دنیا بیرونش برانند و بر فراز صلیب مصلوبش کنند. در دنیا ضعیف و درمانده است، و دقیقاً از همین طریق ــ از همین یگانه طریق ــ است که با ماست و کمکمان می‌کند... کتاب مقدس با مـا از نـاتوانـی و رنـج خـدا می‌گوید. تنها خدای رنجبر است که می‌تواند کمکمان کند.

در روزگاری که همگان در مفهوم «قدرت» با سوءظن می‌نگرند، شاید بی‌مناسبت نباشد به خود یادآور شویم که سخن گفتن از «خدای قادر مطلق» لزوماً بدین‌معنا نیست که خدا ظالم است، بلکه بدین‌معناست که خدا این را برمی‌گزیند که با مردم در عجز و ناتوانی‌شان سهیم و همراه باشد ــ و این مضمونی است مهم در تعبیر واقعهٔ صلیب مسیح، که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت.

خدا در تفکر پویش

عموماً بر این باورند که آغاز تفکر پویش به نوشته‌های الفرد نورث وایـتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷)، فیلسوف امریکایی، بویژه اثرش به نام پویش و واقعیت (۱۹۲۹)، بازمی‌گردد. وایتهد در واکنش به جهان‌بینی نسبتاً ایستای متافیزیک سنتی (که معمولاً مفاهیمی چون جوهر و ذات را بـه‌کـار

51. Charles Gore 52. P. T. Forsyth

می‌بُرد)، اعلام داشت که واقعیت روندی است پویا. دنیا، به عنوان کلیتی سازمند[۵۳]، نه ساکن و ایستا، بلکه پدیده‌ای است پویا؛ چیزی است که رخ می‌دهد. واقعیت از «موجودات بالفعل[۵۴]»، یا «موقعیتهای بالفعل[۵۵]» تشکیل شده و، از این رو، «شدن» و «تغییر و تحول» و «رخ دادن» از خصایص اصلی آن است.

تمام این موجودات ــ یا، به قول وایتهد، موقعیتها ــ تا اندازه‌ای آزادند بسط و تکامل یابند و از محیط پیرامون تأثیر پذیرند. تأثیر نظریات تکاملی را نیز احتمالاً در همین جا شاهدیم: وایتهد نیز همچون نویسندهٔ پس از خود، پیر تیار دو شاردن[۵۶]، وجود تکامل و تغییر و تحول را در عالم هستی می‌پذیرد، مشروط بر آنکه با نوعی رهبری و هدایت کلی همراه باشد. و اما در پس این روند تغییر و تکامل، نظامی هماهنگ، پایدار، و جاودانه نهفته است که، از نظر وایتهد، اصلی است سازمان‌دهنده، و وجودش برای رشد و تکامل موجودات بغایت ضروری است. به اعتقاد وایتهد، می‌توان گفت این نظام هماهنگ و جاودانه که در چارچوب روند پویش فعال است، درواقع همان خداست. خدا نیز «موجودی» است مثل تمام موجودات دیگر، با این تفاوت که فناناپذیر است. موجودات دیگر تنها برای مدت محدودی موجودند، اما موجودیت خدا ابدی است. بدین‌ترتیب، می‌توان گفت که هر موجودی از دو منبع اصلی تأثیر می‌پذیرد (وایتهد اصطلاح «دریافت‌کردن[۵۷]» را در این مورد به‌کار می‌برد): موجودات قبل از خود، و خدا.

بدین‌ترتیب، رابطهٔ علت و معلولی به این معنا نیست که موجودی وادار می‌شود به‌گونه‌ای خاص عمل کند، بلکه موضوع تأثیرگذاری و ترغیب در میان است. موجودات به‌طرزی «دوقطبی» بر هم تأثیر می‌گذارند: تأثیرشان، هم فیزیکی است و هم ذهنی. همین مطلب دقیقاً در مورد خدا نیز صدق می‌کند. خدا در چارچوب این روند پویا، تنها می‌تواند به شیوهٔ ترغیب عمل کند. او «اصول و قوانین» این روند را زیر پا نمی‌گذارد. درست همان‌طور که او، یعنی خدا، بر موجودات دیگر تأثیر می‌گذارد، خود نیز از آنها تأثیر می‌پذیرد. خدا ــ به بیان معروف وایتهد ــ «شریک غمهای ماست و درد و رنج ما را می‌فهمد.» بدین‌ترتیب، در تفکر پویش، دنیا نیز بر خدا تأثیر می‌گذارد.

بدین‌ترتیب، تعریف جدیدی که تفکر پویش از قدرت مطلق خدا به‌دست می‌دهد، عبارت است از ترغیب، یا تأثیرگذاری در چارچوب روند کلی دنیا. این امر تحولی است مهم، زیرا درخصوص ارتباط خدا با دنیا و معضل شر، نکات جالب و ارزشمندی بیان می‌دارد. توجیه

53. organic whole 54. actual entities 55. actual occasions
56. Pierre Teilhard de Chardin 57. prehend

سنتی در مورد وجود شر در دنیا و ارتباط خدا با آن ــ که در آن بر ارادهٔ آزاد موجودات تأکید می‌شد ــ تنها درخصوص بدی یا شرارت اخلاقی (یعنی شرارتی که انسان تعمداً انجام می‌دهد) مجاب‌کننده است (هر چند میزان همین مجاب‌کنندگی نیز خود جای بحث دارد و مورد اختلاف نظر است). اما تکلیف بدی یا شر طبیعی چه می‌شود؟ در مورد شُروری چون زمین‌لرزه، قحطی، و دیگر بلایای طبیعی چه باید گفت؟

تفکر پویش می‌گوید خدا نمی‌تواند طبیعت را به اطاعت از اراده یا مقصود الاهی برای آن، وادارد. خدا تنها می‌تواند از درون بر این روند تأثیر گذارد، یعنی از طریق ترغیب و جذب. هر موجودی تا اندازه‌ای از آزادی عمل و خلاقیت برخوردار است، و خدا نمی‌تواند در آن دخل و تصرف کند. بنا به توجیه سنتی در مورد شر اخلاقی، انسان به دلیل برخورداری از ارادهٔ آزاد، مختار است از خدا نااطاعتی و به او پشت کند. اما تفکر پویش می‌گوید که تک‌تک اجزاء تشکیل‌دهندهٔ دنیا نیز مثل انسان آزادند در برابر تلاشهای الاهی که به منظور تأثیر گذاشتن بر آنها یا ترغیب کردن‌شان صورت می‌گیرد مقاومت ورزند. موجودات هیچ اجباری ندارند به دعوت خدا لبیک گویند. بدین‌ترتیب، در تفکر پویش مسئولیت هر نوع بدی ــ چه اخلاقی، چه طبیعی ــ از خدا سلب می‌شود.

این نگرش در مورد ماهیت ترغیب‌کنندهٔ اعمال خدا، گرچه آشکارا محاسنی دارد، منتقدان تفکر پویش بر آن ایراد گرفته‌اند که تأکیدش بر ترغیب‌کنندگی اعمال خدا به بهایی بس‌گران تمام شده است. ظاهراً مفهوم سنتی تعالی خدا در این تفکر نادیده انگاشته شده یا به‌طور کلی در قالب تقدم و جاودانگی خدا به عنوان یکی از موجوداتی که در فرایند جهانی وجود دارند مورد تعبیر مجدد قرار گرفته است. به عبارت دیگر، مراد از تعالی خدا در این تفکر صرفاً این است که خدا در قیاس با سایر موجودات دوام بیشتری دارد و شأن و منزلتش بالاتر است.

اساس نظریات وایتهد از سوی نویسندگانی چون چارلز هارتشورن[58] (متولد ۱۸۹۷)، شوبرت آگدن[59] (متولد ۱۹۲۸)، و جان بی. کوب[60] (متولد ۱۹۲۵) بسط و تکامل یافت. هارتشورن در دیدگاه وایتهد در مورد خدا تغییراتی داد؛ ازجمله اینکه گفت خدای تفکر پویش را باید یک شخص دانست، نه یک موجود. بدین‌ترتیب، یکی از مهم‌ترین ایراداتی که بر تفکر پویش وارد بود ــ اینکه کمال الاهی را نادیده گرفته است ــ از میان برداشته می‌شد. چطور ممکن است خدایی کامل دستخوش تغییر شود؟ آیا تغییر به‌معنای قبول نقصان نیست؟ هارتشورن، در پاسخ،

58. Charles Hartshorne 59. Schubert Ogden 60. John B. Cobb

کمال را این‌گونه تعریف می‌کند: تغییرپذیری که تعالی و برتری خدا را مخدوش نمی‌سازد. به عبارت دیگر، توانایی خدا در تأثیرپذیری از موجودات دیگر به‌معنای همسطح بودن با آنان نیست. خدا از تمام موجودات برتر و متعالی‌تر است، هر چند از آنها تأثیر می‌پذیرد.

بسیاری از مفسران، مزیت واقعی تفکر پویش را در این می‌دانند که این موضوع را که منشاء و ماهیت درد و رنج در دنیا چیست، روشن می‌سازد. به اهمیت نقاط قوت تفکر پویش زمانی پی می‌بریم که آن را در کنار برخی از دیگر عقایدی که در چارچوب سنت مسیحی درخصوص مسئلهٔ رنج عنوان شده بررسی کنیم ــ حیطه‌ای از الاهیات که به تئودیسی معروف است و هم‌اکنون بدان می‌پردازیم.

تئودیسی: پاسخ به مسئلهٔ شر

یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که درخصوص آموزهٔ خدا وجود دارد، مسئلهٔ وجود شر در دنیاست. چگونه می‌توان وجود بدی و درد و رنج در دنیا را با این اعتقاد مسیحی، که دنیای ما را خدایی نیکو آفریده است، سازش داد؟

آنچه در پی می‌آید، بررسی اجمالی برخی نظریاتی است که در چارچوب سنت مسیحی در این خصوص ارائه شده است.

ایرنایوس

ایرنایوس در حیطهٔ تفکر آبای یونانی‌مسلک کلیسا ــ که طبیعت بشر را امری بالقوه می‌دانستند ــ شایستهٔ مقامی شامخ است. بنا به این دیدگاه، انسان با قابلیتهای خاصی برای رشد و تکامل به سمت بلوغ معنوی خلق شده است. منتها این قابلیت رشد به سمت تعالی، مستلزم این است که فرد خیر و شر را شخصاً تجربه کند تا بتواند دست به انتخابهای سنجیده بزند. مطابق این دیدگاه، دنیا ــ به قول جان کیتس شاعر انگلیسی ــ «کارخانهٔ انسان‌سازی» است که در آن رویارویی با شر شرط لازم برای رشد و تکامل معنوی است.

خدا انسان را آفرید تا بر زمین و هر چه در آن است حکومت کند... ولی چنین چیزی تنها زمانی میسر بود که انسان مرحلهٔ کودکی را پشت سر گذارد، بالغ شود... انسان در آن زمان هنوز در مرحلهٔ طفولیت به‌سر می‌برد و تا رسیدن به بلوغ فاصلهٔ زیادی داشت. می‌باید رشد می‌کرد و به بلوغ کامل می‌رسید... خدا برای انسان مکانی آماده کرد که بسیار بهتر از دنیای فعلی ما بود... بهشتی چنان نیکو

و زیبا که «کلمهٔ» خدا مدام در آن می‌خرامید و با انسان سخن می‌گفت؛ و این پیشاپیش نویددهندهٔ روزی بود که این کلمه به ملاقات آدمیان می‌آمد تا در میانشان زندگی کند و با آنان سخن گوید، با آنها معاشرت کند، و راههای عدالت را به آنان یاد دهد. با این حال، انسان در آن زمان هنوز طفلی بیش نبود و به بلوغ کامل نرسیده بود. به همین جهت، آن فریبنده به‌راحتی وی را گمراه ساخت.

این دیدگاه در نوشته‌های ایرنایوس به‌طور کامل پرداخته نشده است. مبانی این دیدگاه در عصر حاضر به بهترین وجه از سوی جان هیک[61] تبیین شده که معمولاً او را مؤثرترین و متنفذترین مروج این نگرش می‌دانند. هیک، در اثرش با عنوان شر و خدای محبت، بر این نکته تأکید می‌ورزد که انسان اساساً کامل خلق نشده است. برای آنکه بتواند به آنچه خدا برای او در نظر دارد برسد، باید در امور این جهان سهیم شود. خدا آدمیان را به صورت رباط نیافرید، بلکه فرد فرد ابنای بشر به‌گونه‌ای خلق شده‌اند که می‌توانند آزادانه به دعوت خدا پاسخ دهند. و اساساً اگر انسان نمی‌توانست میان خوبی و بدی دست به گزینش واقعی بزند، این همه دستورات کتاب مقدس که مدام از او می‌خواهد «طریق نیکویی» را در پیش گیرد بی‌معنا می‌بود. بنابراین، وجود خیر و شر در این جهان ضروری است تا انسان بتواند آگاهانه به رشد و تکامل برسد.

چنین استدلالی آشکارا از جذابیت خاصی برخوردار است، بویژه از آن رو که بر ارادهٔ آزاد انسان تأکید می‌نهد. با تجربهٔ بسیاری از مسیحیان نیز مبنی بر اینکه محبت و فیض خدا اغلب به بهترین وجه در زحمات و سختی‌ها تجربه می‌شود، همخوانی دارد. با این حال، از یک لحاظ مورد انتقاد واقع شده است، و آن اینکه، به‌نظر می‌رسد با قائل شدن نقشی مثبت برای شر در نقشهٔ خدا، به آن قدر و منزلت می‌بخشد. اگر درد و رنج را صرفاً ابزاری بدانیم در جهت رشد و تعالی معنوی انسان، پس تکلیف وقایعی چون هیروشیما و آشویتس که به نابودی کسانی که آن را تجربه می‌کنند منجر می‌شود چیست؟ از نظر منتقدان، این دیدگاه به جای آنکه از لحاظ اخلاقی به انسان جهت دهد تا در برابر پلیدی مقاومت کند و بر آن غالب آید، صرفاً او را به تسلیم و رضا در برابر معضل شر تشویق می‌کند.

آوگوستینوس

دیدگاه منحصربه‌فردی که آوگوستینوس در این خصوص ارائه داد، بر سنت الاهیاتی غرب تأثیری ماندگار بر جای نهاده است. به قرن چهارم که می‌رسیم، مسئلهٔ وجود شر و درد و رنج برای

---

61. John Hick

مسیحیت معضلی مشکل‌ساز شده بود و برای محافل الاهیاتی مایهٔ بسی سرافکندگی بود. آیین گنوسی ــ و نیز صورت دیگر آن، مانویت، که آوگوستینوس در جوانی سخت شیفتهٔ آن بود ــ در توجیه معضل شر مشکلی نداشت. پلیدی و شر معلول پلیدی ذاتی ماده قلمداد می‌شد. هدف از نجات یکسر این بود که بشریت از شرارت دنیای مادی رها شود و قدم به قلمرو روحانی بگذارد که در آن از فساد و تباهی مادی خبری نیست.

از ارکان بسیاری از نظامهای گنوسی، اعتقاد به خدایی کهتر به نام دمیورگوس بود که دنیای فعلی را از ماده که قدیم است و از ازل وجود داشته آفریده است. وضع اسفناک دنیا به عجز و ناتوانی همین خدای کهتر نسبت داده می‌شد. بدین‌ترتیب، خدای نجات‌دهنده را کاملاً از این نیمچه‌خدای خالق مجزا و متمایز می‌دانستند.

اما چنین نگرشی از نظر آوگوستینوس به‌هیچ‌وجه قابل قبول نبود. او خلقت و نجات را کار خدایی واحد می‌دانست. به همین جهت، نسبت دادن شر به جهان مخلوق روا نبود، زیرا این کار درواقع صرفاً مقصر خواندن خدایی بود که جهان را آفریده است. به اعتقاد آوگوستینوس، خدا جهان را نیکو آفرید و از این رو جهان در آغاز از هر نوع شر به‌دور بود. می‌پرسید پس شر از کجا آمد؟ پاسخ روشنگر آوگوستینوس اساساً این است که شر نتیجهٔ مستقیم سوءاستفادهٔ انسان از آزادی خویش است. خدا انسان را آزاد خلق کرد تا از میان خوب و بد یکی را انتخاب کند. متأسفانه انسان بدی را برگزید و در نتیجه دنیا آلودهٔ بدی شد.

ولی این جواب ــ همان‌طور که خود آوگوستینوس هم اذعان داشت ــ مشکل را واقعاً حل نمی‌کرد. اگر بپذیریم که انسان می‌توانست بدی را برگزیند، پس می‌بایست بدی از پیش در جهان وجود داشته باشد. به همین جهت، آوگوستینوس منشاء بدی را در وسوسهٔ شیطان می‌جوید، زیرا او بود که آدم و حوا را فریفت تا از دستور آفریدگار خود سرپیچی کنند. بدین‌ترتیب، آوگوستینوس استدلال می‌کند که مسئولیت بدی متوجه خدا نیست.

اما مشکل هنوز حل نشده بود. زیرا اگر خدا جهان را نیکو آفرید، پس شیطان از کجا سر بر آورد؟ بنابراین، آوگوستینوس منشاء پلیدی را یک قدم دیگر عقب می‌برد. می‌گوید شیطان فرشتهٔ سقوط کرده‌ای است که در ابتدا مثل همهٔ فرشتگان دیگر نیک آفریده شد. منتها این فرشته وسوسه شد به جای خدا بنشیند و قدرت مطلق او را غصب کند. به همین جهت بر ضد خدا طغیان کرد و دامنهٔ این طغیان و سرکشی را به دنیا نیز کشاند. اما سؤال منتقدان آوگوستینوس این بود که چطور شد فرشته‌ای خوب و نیکو ناگاه چنین بد از آب درآمد؟ سقوط اولیهٔ این فرشته ناشی از چه بود؟ و آوگوستینوس به اینجا که می‌رسد، ظاهراً بناچار سکوت می‌کند.

کارل بارت

کارل بارت که از دیدگاههای موجود درخصوص مسئلهٔ شر سخت ناراضی بود، خواهان بازنگری کامل در کل مسئله شد. او که بویژه به دیدگاه پیروان سنت اصلاحات در مورد مسئلهٔ مشیت الاهی[62] نظر داشت، بر این عقیده بود که مفهوم قادر مطلق بودن خدا از لحاظ الاهیاتی سخت ره به خطا پیموده است. بارت می‌گفت تعلیم سنت اصلاحات درخصوص مشیت الاهی تقریباً هیچ فرقی با آراء رواقیون ندارد. (جا دارد در پرانتز اشاره کنیم که بسیاری از صاحب‌نظرانی که عقاید دوران نهضت اصلاح دینی در حیطهٔ تخصص‌شان است، دقیقاً همین نکته را در مورد آموزهٔ مشیت الاهی تسوینگلی ابراز می‌دارند و می‌گویند آموزهٔ مشیت الاهی او ظاهراً بیشتر بر آراء سِنکا، نویسندهٔ رواقی‌مسلک، مبتنی است تا بر عهد جدید!) به عقیدهٔ بارت، مفهوم قادر مطلق بودن خدا همواره باید در پرتو مکاشفهٔ خدا در مسیح فهمیده شود.

بارت بر همین اساس اعلام داشت که «کل مسئله باید از اساس مورد بازنگری قرار گیرد.» از نظر او، آموزهٔ سنت اصلاحات در خصوص قدرت مطلق خدا بیشتر بر سلسله استدلالاتی منطقی پیرامون یک سری مفروضات دربارهٔ قدرت و نیکویی خدا استوار بوده است. بارت، که تأکید بر دیدگاهی مسیح‌شناختی از ویژگیهای بارز نظام الاهیاتی اوست، در این مورد نیز خواستار نگرشی مسیح‌شناختی‌تر به موضوع شد. او با رد مفاهیم پیشینی[63] درخصوص قادر مطلق بودن خدا، اعلام داشت که قادر مطلق بودن خدا را باید به معنی پیروزی نهایی فیض خدا بر بی‌ایمانی، بدی، درد، و رنج دید. ایمان داشتن به پیروزی نهایی فیض خدا، ایمانداران را قادر می‌سازد در دنیایی که ظاهراً زیر سلطهٔ شریر است، روحیه و امید خود را حفظ کنند. خود بارت به هنگام ارائهٔ این دیدگاه، شرارتهای آلمان نازی را در ذهن داشت؛ اما آراء وی در موارد دیگر نیز سودمند واقع شده و می‌توان گفت در قالب تئودیسی‌هایی که در سالهای اخیر از ویژگیهای الاهیات رهایی‌بخش بوده است، به‌خوبی منعکس است.

بااینهمه، تئودیسی پیشنهادی بارت از یک جهت بحث و جدل‌های فراوانی را برانگیخته است: بارت از شر به عنوان das Nichtige یاد می‌کند ــ قدرت اسرارآمیز «نیستی»، که ریشه در هر آن چیزی دارد که خدا به هنگام آفریدن عالم هستی اراده نکرد. «نیستی» هر آن چیزی است که

---

62. providence

۶۳. a priori، مفاهیمی که ازپیش مفروض گرفته می‌شوند. ــ م.

با ارادهٔ خدا در تعارض است. بنابراین، «نیستی» عدم مطلق نیست، بلکه چیزی است که می‌خواهد ارادهٔ خدا را نیست سازد و، بنابراین، تهدیدی است برای تحقق اهداف خدا در این دنیا. به اعتقاد بارت، پیروزی غایی فیض بدین‌معناست که لازم نیست از این «نیستی» بهراسیم. با این حال، منتقدان بارت این ایدهٔ «نیستی» را مسئله‌ساز یافته‌اند و بارت را متهم کرده‌اند که درست در لحظه‌ای که وفاداری به روایت کتاب مقدس اهمیتی حیاتی می‌یابد، خودسرانه دست به تأملات فیلسوفانه و گمان‌پردازی‌های متافیزیکی زده است.

نظریات چند سال اخیر

مسئلهٔ رنج در الاهیات نوین نیز موضوع بسیار مهمی است، و وقایعی چون کشتارهای هولناک جنگ جهانی دوم و ظلم و جور بی‌امان ظالمان علیه مظلومان، بدان اهمیت و ضرورتی مضاعف بخشیده است. در این مورد می‌توان به چند دیدگاه اشاره کرد، و البته هریک از این دیدگاهها را باید با توجه به زمینهٔ آنها بررسی کرد.

الاهیات رهایی‌بخش به واسطهٔ تأکیدش بر فقرا و مظلومان، درخصوص مسئلهٔ رنج دیدگاهی منحصربه‌فرد ارائه می‌دهد (نک: صص ۱۲۶-۱۲۹). از نظر الاهیات رهایی‌بخش، درد و رنج مسکینان تسلیم و تن دادن منفعلانه به زحمات نیست، بلکه سهیم شدن دردمندان است در پیکار خدا علیه درد و رنج موجود در جهان ــ پیکاری که مستلزم رویارویی مستقیم با رنج و زحمات است. آشکال مختلف این اندیشه را می‌توان در نوشته‌های نویسندگان امریکای لاتین که پیرو الاهیات رهایی‌بخش‌اند شاهد بود. با این حال، عموماً بر این باورند که بهترین تجلی این دیدگاه را باید در نوشته‌های الاهیات سیاهان، بخصوص نوشته‌های جیمز کان، سراغ گرفت. توالی صلیب و قیام از این دیدگاه به پیکاری مستمر علیه بدی تعبیر می‌شود ــ پیکاری که با علم بر این واقعیت پی گرفته می‌شود که خدا درنهایت بر هر نوع درد و رنج و آنچه باعث آن است، پیروز خواهد شد. شبیه چنین مضامینی را می‌توان در نوشته‌های مارتین لوتر کینگ، بویژه در اثرش به نام مرگ بدی در کنار ساحل، شاهد بود.

۲. تفکر پویش، محدودیت قدرت خدا را منشاء درد و رنج موجود در جهان می‌داند (نک: صص ۲۸۴-۲۸۷). خدا توانایی مجبورکردن را کنار گذاشته و تنها امکان ترغیب‌کردن را حفظ کرده است. به همین جهت، از آنجا که اکنون تنها امکان ترغیب به روی او باز است، تنها می‌تواند به‌گونه‌ای اِعمال قدرت کند که حقوق و آزادی دیگران پایمال نشود. خدا خود را موظف می‌بیند که تمام جنبه‌های روند دنیا را به بهترین وجه ممکن به اطاعت از خود ترغیب کند، اما هیچ

تضمینی نیست که موجودات به این ترغیب خیرخواهانهٔ خدا جواب مثبت دهند. دنیا هیچ اجباری ندارد از خدا اطاعت کند.

خدا خیر عالم هستی را می‌خواهد و در جهت خیریت آن عمل می‌کند. اما امکان مجبور کردن موجودات به انجام دادن ارادهٔ الاهی اکنون دیگر به روی خدا بسته است و، درنتیجه، خدا نمی‌تواند از وقوع برخی حوادث جلوگیری کند. حوادثی چون جنگ و قحطی و کشتار یهودیان به‌هیچ‌وجه مورد تأیید خدا نیست. ولی خدا به سبب همان محدودیتی که بر قدرت الاهی خود اِعمال کرده است، توان آن را ندارد که از وقوع چنین حوادثی جلوگیری کند. بنابراین، نه مسئولیت وجود شر متوجه خداست و نه می‌توان گفت او تلویحاً بدی و درد و رنج را در دنیا می‌پذیرد یا بر آن صحه می‌گذارد. محدودیتهای متافیزیکی که خدا داوطلبانه بر خود اِعمال کرده است باعث می‌شود او نتواند در روند طبیعی اشیاء مداخله و دخل و تصرف کند.

۳. در دیدگاه سومی که اخیراً در مورد مسئلهٔ درد و رنج عنوان گردیده، به مضامین عهد عتیقی استناد می‌شود. نویسندگان یهودی چون الی ویزل، که لااقل هنوز تا اندازه‌ای به نیکویی بنیادین خدا معتقدند، به قسمتهای متعددی در عهد عتیق اشاره می‌کنند که در آنها به شُرور و رنج موجود در دنیا اعتراض شده است. بسیاری از نویسندگان مسیحی از این دیدگاه بهره جسته‌اند، از جمله جان راث[۶۴] که این نگرش را «تئودیسی اعتراض» نامیده است. این نوع اعتراض، بخشی از واکنش قومی مؤمن و وفادار است به خدا در مواجهه با ابهامات و نگرانیهایی که در مورد حضور و مقاصد خدا در دنیا وجود دارد.

خدا در مقام خالق

مبانی آموزهٔ خدا به عنوان خالق، به بهترین وجه در عهد عتیق پی‌ریزی شده است (برای مثال، در باب‌های اول و دوم پیدایش). در تاریخ الاهیات، آموزهٔ خدای خالق اغلب با مسئلهٔ مرجعیت عهد عتیق مربوط دانسته شده است. عهد عتیق از این جهت هنوز هم برای مسیحیان حائز اهمیت است، زیرا خدایی که در آن از او سخن رفته، همان خدایی است که در عهد جدید مکشوف می‌شود. بین خدای خالق و خدای نجات‌دهنده تفاوتی نیست و این دو یکی هستند. اما گنوستیسیسم، هم بر مرجعیت عهد عتیق می‌تاخت و هم بر این اندیشه که دنیا را خدا آفریده است.

---

64. John Roth

سیر تحول آموزهٔ آفرینش

از نظر اکثر اَشکال عمدهٔ گنوستیسیسم، بین خدایی که نوع بشر را از اسارت دنیا نجات داد و خدای کهتری که اغلب دمیورگوس خوانده می‌شد و در ابتدا دنیا را آفرید، تمایزی بنیادین وجود دارد. گنوسی‌ها معتقد بودند عهد عتیق با همین خدای کهتر سر و کار دارد؛ حال آنکه، خدای عهد جدید خدای نجات‌دهنده است. به همین جهت، از همان اوان مسیحیت شاهد پیوندی جدایی‌ناپذیر میان مفهوم خدای خالق و مسئلهٔ مرجعیت عهد عتیق هستیم. از اولین نویسندگانی که به این مسئله پرداختند، ایرنایوس اهل لیون بویژه حائز اهمیت است.

بحث در اصل بر سر این بود که آیا جهان هستی از نیستی[65] خلق شد یا خیر. نباید فراموش کنیم که مسیحیت در آغاز در دنیای قرون اول و دوم و در ناحیهٔ شرق دریای مدیترانه شکل گرفت و گسترش یافت ــ دنیایی که سخت زیر نفوذ تفکر و فلسفهٔ یونان بود. به‌طور خلاصه، مطابق تفکر یونان، دنیا را خدا نیافریده است بلکه خدا صرفاً حکم معماری را دارد که به ماده‌ای که از ازل وجود داشته شکل بخشیده است. ماده قدیم است، یعنی از ابتدا در جهان هستی وجود داشت و لازم نبود خلق شود؛ تنها لازم بود به شکل و ساختار بخصوصی درآید. بدین‌ترتیب، خدا در تفکر یونان کسی بود که دنیا را از این ماده که از پیش در عالم هستی وجود داشت آفرید. برای مثال، افلاطون در یکی از گفت‌وگوهایش (تیمایوس[66]) می‌گوید دنیا از ماده که قدیم است ساخته شد و به صورت کنونی درآمد. اکثر نویسندگان گنوسی از این اندیشه پیروی کردند و برخی الاهی‌دانان مسیحی نیز ــ نظیر تئوفیلوس انطاکی و یوستینوس شهید ــ در این مورد با آراء آنها همداستان شدند. آنان علناً اعلام می‌داشتند که به اعتقاد آنها ماده قدیم است و در واقعهٔ آفرینش به صورت کنونی درآمده است. به عبارت دیگر، جهان آفرینش از «نیستی» خلق نشد، بلکه، درست مثل اسکیموها که از برف و یخ خانه می‌سازند یا فرد بنایی که از سنگ و چوب عمارتی پی می‌ریزد، دنیا نیز از ماده‌ای که در دسترس خدا بود ساخته شد. وجود شر در دنیا نیز به علت ماهیت متمرد و ستیزه‌جوی این مادهٔ ازلی است. کیفیت بد و نامطلوب مادهٔ موجود سبب شد دست خدا به هنگام آفریدن دنیا بسته باشد و نتواند دنیایی کامل و عاری از بدی بسازد. بدین‌ترتیب، بدی و کاستی‌های دنیا را نباید به حساب خدا گذاشت، بلکه مقصر اصلی مادهٔ معیوب و ناقصی است که دنیا از آن ساخته شد.

---

65. ex nihilo 66. *Timaeus*

اما آنگاه که عالمان مسیحی با آیین گنوسی از در مناقشه درآمدند، این موضوع مورد بازنگری قرار گرفت. اندیشهٔ آفرینش جهان از مادهٔ پیش ـ موجود[۶۷] تااندازه‌ای به سبب دلالتهای گنوسی آن و تااندازه‌ای به علت مطالعهٔ عمیق و دقیق روایت آفرینش در عهد عتیق، رفته‌رفته زیر سؤال رفت و از اعتبار افتاد. برخی از برجسته‌ترین نویسندگان مسیحی قرون دوم و سوم، در واکنش علیه جهان‌بینی افلاطونی، اعلام داشتند که همه‌چیز توسط خدا آفریده شده است. چیزی به اسم مادهٔ ازلی وجود ندارد، بلکه همه‌چیز از نیستی هست شده است. به عقیدهٔ ایرنایوس، آموزهٔ مسیحی آفرینش به نیکویی ذاتی جهان خلقت گواهی می‌دهد. این دیدگاه کاملاً در تضاد با عقاید گنوسی قرار داشت که دنیای مادی را شر می‌دانست. ترتولیانوس بر تصمیم خدا به آفرینش جهان تأکید ورزید. موجودیت جهان یکسر معلول آزادی و نیکویی خداست، نه معلول ضرورتی که از ذات ماده سرچشمه گرفته باشد. جهان، هستی و موجودیت خود را از خدا دارد. این دیدگاه با دیدگاه ارسطویی که به موجب آن جهان به‌خودی‌خود وجود داشت و برای موجودیتش به چیزی وابسته نبود، و نیز اینکه جهان ساختاری اساساً ضروری داشت، سخت در تعارض بود. با این حال، در این دوران آغازین شکل‌گیری مبانی مسیحیت، تمام الاهی‌دانان مسیحی از این دیدگاه جدید پیروی نکردند. اوریگنس، که شاید بتوان او را از بین تمام نویسندگان دوران صدر مسیحیت افلاطونی‌مسلک‌تر دانست، آشکارا آموزهٔ آفرینش جهان از مادهٔ پیش ـ موجود را ــ لااقل تا حدودی ــ مهم و معتبر می‌دانست و برای آن احترام خاصی قائل بود.

بدین‌ترتیب، درخصوص آموزهٔ آفرینش، مهم‌ترین مسئله‌ای که در نخستین دوران الاهیات مسیحی باید بدان رسیدگی می‌شد، همانا موضوعِ دوگانه‌انگاری یا ثنویت[۶۸] بود. بارزترین نمونهٔ ثنویت را در برخی اَشکال گنوستیسیسم شاهدیم که ایرنایوس سخت با آن به مقابله برخاست. ثنویت قائل به وجود دو خداست: یکی خدای متعال که منشاء و سرچشمهٔ عالم نادیدنی روح است، و دیگری خدای کهتری که عالم اشیاء مادی را پدید آورده است. این دیدگاه فوق‌العاده دوگانه‌انگار است، زیرا قائل به وجود پیکاری بنیادین است مابین عالم روح (که نیک تصور می‌شود) و جهان ماده (که شر و پلید به‌حساب می‌آید). و حال آنکه، مطابق آموزهٔ آفرینش، خدا عالم مادی را نیکو آفرید، هرچند بعدها به گناه آلوده شد. نظیر این دیدگاه را می‌توان در عقاید مانی نیز شاهد بود ــ جهان‌بینی‌ای گنوسی که آوگوستینوس در جوانی سخت مجذوب آن شد. به پایان قرن چهارم که می‌رسیم، می‌بینیم اکثر متألهان مسیحی این دیدگاه افلاطونی را رد

67. pre-existent 68. dualism

کرده‌اند ــ حتی صورتی از آن را که مورد قبول اوریگنس بود. الاهیات مسیحی اکنون قاطعانه اعلام می‌داشت که هر دو جهان ــ هم جهان مادی، هم معنوی ــ را خدا آفریده است. کلمات آغازین اعتقادنامهٔ نیقیه، اعتراف ایمان به خدایی است «خالق آسمان و زمین». بدین‌ترتیب، اذعان می‌شود که عالم ماده و روح، هر دو را خدا آفریده است. در خلال قرون وسطا، اَشکال مختلف ثنویت مجدداً سر بر کرد و بویژه در قالب آراء کاتارها[۶۹] و آلبیگاییان[۷۰] رخ نمود که ماده را پلید می‌دانستند و معتقد بودند شیطان آن را از نیستی آفریده است. در مقابل، شورای چهارم لاتران (۱۲۱۵) و شورای فلورانس (۱۴۴۲) صراحتاً اعلام کردند که خدا جهان هستی را از نیستی، و نیکو آفریده است.

دلالتهای آموزهٔ آفرینش

آموزهٔ خدا به عنوان خالق، دلالتهای مهمی دربر دارد که در اینجا به چند مورد اشاره خواهیم کرد.

۱. باید بین خدا و جهان خلقت تمایز قائل شد. از همان اوان مسیحیت، یکی از مضامین عمدهٔ الاهیات مسیحی این بوده که نباید از تفاوت بین خالق و مخلوق غافل بود. این نکته را به‌وضوح در رسالهٔ پولس به رومیان شاهدیم. پولس در فصل اول این رساله، از گرایش به اینکه خدا را به سطح جهان تنزل دهیم سخت انتقاد می‌کند. پولس می‌گوید انسان در نتیجهٔ گناه ذاتاً تمایل دارد «مخلوق را به عوض خالق خدمت نماید» (رومیان ۱: ۲۵). از وظایف اصلی الاهیات آفرینش این است که بین خدا و جهان خلقت تمایز بگذارد، ولی در عین حال از این واقعیت نیز غافل نشود که عالم هستی آفریدهٔ خداست.

نمونهٔ این را در آثار آوگوستینوس شاهدیم. در نوشته‌های اصلاح‌طلبان دینی چون کالون نیز مضمونی است بغایت مهم. اصلاح‌طلبان می‌خواستند در واکنش به گرایشهای رهبانی و عزلت‌جویانه‌ای که دنیا را مردود می‌شمرد و نمونهٔ بارز آن نوشته‌هایی چون اقتدا به مسیح، اثر تامس ا. کمپیس بود که مدام بر «خوار شمردن دنیا» تأکید داشت، روحانیتی را باب سازند که مدام در دنیا به نظر تحقیر ننگرد و آن را پست و پلید نداند. کالون در نظام فکری خود بین جهان به عنوان صنعت دست خدا، و دنیای سقوط کرده فرق می‌گذارد. دنیا از آن سبب که آفریدهٔ خداست شایستهٔ تکریم، احترام، و تأیید است؛ اما از آنجا که سقوط کرده، سزاوار نکوهش است و در انتظار نجات. این دو بینش را می‌توان به‌سان دو کفهٔ ترازویی تصور کرد که به روحانیتِ مؤیدِ

---

69. Cathari 70. Albigenses

دنیا، که کالون طرفدار آن است، تعادل و توازن می‌بخشد. شبیه چنین موضعی را می‌توان در آموزهٔ کالون درخصوص ذات بشر شاهد بود. او هیچ‌گاه از این واقعیت غافل نیست که انسان درنهایت آفریدهٔ خداست. درست است که گناهکار است، ولی کماکان آفریدهٔ خداست و متعلق به او و، از این رو، ارزشمند. بدین‌ترتیب، آموزهٔ آفرینش به نوعی روحانیتِ مؤیدِ دنیا منتهی می‌شود ــ روحانیتی که هرچند دنیا را ارزشمند می‌شمرد، نسبت به آن نگرشی انتقادی نیز دارد و در دام یکی شدن آن با خدا نمی‌افتد.

۲. آموزهٔ آفرینش دلالت بر اقتدار خدا بر دنیا دارد. کتاب مقدس همواره بر این نکته تأکید داشته که خالق بر جمیع مخلوقات اقتدار دارد. مطابق این دیدگاه، ابنای بشر نیز جزو مخلوقاتند و در این چارچوب کارکردهای مشخصی بر عهده دارند. بدین‌ترتیب، آموزهٔ آفرینش ما را به اندیشهٔ نظارت انسان بر جهان خلقت می‌رساند، اندیشه‌ای که نقطهٔ مقابل اندیشهٔ غیردینی مالکیت انسان بر جهان خلقت است. جهان خلقت متعلق به ما نیست، بلکه ما صرفاً از آن برای خدا نگهداری می‌کنیم. ما ناظران یا کارگزاران خلقت خداییم و باید در این مورد که از امانتی که به ما سپرده چطور نگهداری کرده‌ایم، به او حساب پس دهیم. این نکته به لحاظ مسئلهٔ محیط‌زیست فوق‌العاده اهمیت دارد و در حکم پایه و اساسی است نظری برای مسئولیتی که در قبال حفظ این سیاره متوجه بشر است.

۳. آموزهٔ خدا در مقام خالق، بر نیکویی جهان آفرینش دلالت دارد. در شرح ماجرای آفرینش، مدام به این عبارت برمی‌خوریم: «و خدا دید که نیکوست» (پیدایش ۱: ۱۰، ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۳۱). (تنها چیزی که «نیکو نیست»، تنهایی آدم است. انسان موجودی اجتماعی آفریده شده و باید با دیگران در ارتباط باشد). در الاهیات مسیحی برای آن‌گونه عقاید گنوسی یا دوگانه‌انگاری که دنیا را ذاتاً مکانی پلید می‌شمارد، جایی نیست. چنانکه بعدها خواهیم دید، دنیا گرچه به علت گناه سقوط کرده، کماکان خلقت نیکوی خداست و قابل نجات.

البته این بدان‌معنا نیست که جهان آفرینش در حال حاضر از هر لحاظ کامل است. از ارکان تعلیم مسیحیت در مورد گناه، اذعان به این واقعیت است که دنیا از آن مسیر اصلی که خدا به هنگام آفرینش برای آن در نظر داشت منحرف شده است. دنیا از آن جلالی که در آن خلق شد سقوط کرده است. دنیای کنونی ما آن دنیایی نیست که خدا در ابتدای خلقت در نظر داشت. وجود گناه، بدی، و مرگ جملگی نشان‌دهندهٔ آن است که نظام آفرینش تا چه حد از آن ارادهٔ عالی که خدا برای آن در نظر داشت دور افتاده است. به همین جهت، تفکر مسیحی درخصوص موضوع نجات اغلب به نوعی اعادهٔ حیثیت و بازگشت دنیا به جلال و منزلت آغازین اشاره دارد ــ تا بدین‌ترتیب

نقشهٔ خدا برای خلقت به انجام رسد. به‌علاوه، با پذیرش نیکویی جهان خلقت، این اندیشه که مسئولیت وجود بدی در دنیا متوجه خداست نیز خودبه‌خود منتفی می‌شود ــ اندیشه‌ای که اکثر الاهی‌دانان با آن مخالفند. تأکید مداوم کتاب مقدس بر نیکویی جهان خلقت گواه آن است که وجود نیروی مخرب گناه در دنیا به اجازه و ارادهٔ خدا نیست.

۴. مطابق داستان آفرینش ــ آن‌گونه که در سفر پیدایش آمده ــ انسان به صورت خدا آفریده شده است. این اصل مهم کتاب مقدسی را که شالودهٔ تعلیم مسیحیت در مورد طبیعت انسان است، بعداً به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۴۶۸-۴۷۱)؛ ولی این موضوع در ارتباط با آموزهٔ آفرینش نیز فوق‌العاده حائز اهمیت است. آوگوستینوس (خطاب به خدا) می‌گوید: «تو ما را برای خود آفریدی، و دلهای ما آرام و قرار نیابد مگر در تو.» بدین‌ترتیب می‌بینیم که آموزهٔ آفرینش تا چه حد برای درک صحیح تجربه، طبیعت، و سرنوشت بشر مهم است.

مدل‌های مختلف از خدا در مقام خالق

شیوهٔ عملکرد خدا در مقام خالق، موضوع بحث و جدل‌هایی داغ در سنت مسیحی بوده است. در مورد اینکه خدا دنیا را چگونه آفرید، مدل‌های مختلفی پیشنهاد شده که هریک به‌نوعی به روشن شدن موضوع کمک می‌کند. با این حال، چنانکه معمولاً در مورد تشبیهات و قیاسهایی از این دست صادق است، کاربرد مسئولانهٔ آنها با محدودیتهایی همراه است؛ بخشی از چالش پیش روی الاهیات نیز محک زدن همین محدودیتهاست.

۱. **صدور**[71]: تصویر غالب در این دیدگاه ــ که عمدتاً از سوی الاهی‌دانان کلیسای اولیه به‌کار برده می‌شد ــ نور یا گرمایی است که از آفتاب یا از منبعی چون آتش صادر می‌شود. بنا بر این تصویر (که کاربرد آن را به‌طور تلویحی در قالب عبارت «نور از نور» در اعتقادنامهٔ نیقیه شاهدیم)، خلقت دنیا را می‌توان به عنوان سَرریز شدن یا فیضان نیروی خلاقهٔ خدا تصور کرد. درست همان‌طور که آفتاب روشنایی خود را از خورشید دارد و منعکس‌کنندهٔ طبیعت خورشید است، نظام خلقت نیز هستی خود را از خدا دارد و مظهر ذات الاهی اوست. بر اساس این دیدگاه، میان خدا و جهان خلقت رابطه‌ای طبیعی یا سازمند وجود دارد.

اما این دیدگاه اشکالاتی دارد که در اینجا به دو مورد اشاره می‌کنیم. اول اینکه، تصویر تابش نور خورشید یا تشعشع گرمای آتش، بیانگر تصمیمی ارادی و آگاهانه در عمل آفرینش نیست

---

71. emanation

بلکه بیشتر صدوری غیرارادی را می‌رساند. حال آنکه، سنت مسیحی پیوسته بر این واقعیت تأکید داشته که عمل آفرینش بر تصمیم قبلی خدا مبنی بر آفریدن جهان مبتنی است ــ واقعیتی که در دیدگاه مورد بحث به‌خوبی بیان نمی‌شود. این امر ما را به نقطه‌ضعف دوم می‌رساند که همانا ماهیت غیرشخصی مدل مورد بحث است. مفهوم خدایی دارای شخصیت که، هم در عمل خلقت و هم در خود جهان مخلوق، این شخصیت را بروز می‌دهد، به‌خوبی در این مدل بیان نمی‌شود.

۲. بنا[72]: خدا در بسیاری از قسمتهای کتاب مقدس به صورت معماری تصویر می‌شود که دنیا را تعمداً بنا کرده است (برای مثال: مزمور ۱۲۷: ۱). چنین تصویری بسیار نیرومند است؛ هم نظم و هدفمندی جهان آفرینش را می‌رساند، هم ارادهٔ راسخ خدا مبنی بر آفریدن آن را. نیز از آن جهت حائز اهمیت است که هم به خالق توجه دارد، هم به جهان خلقت. و علاوه بر آنکه بر مهارت و تبحر خالق تأکید می‌کند، زیبایی و نظم موجود در جهان خلقت را نیز به‌درستی بیان می‌دارد ــ هم از این لحاظ که جهان آفرینش به‌خودی‌خود زیباست، و هم از این جهت که به عظمت و خلاقیت آفریدگار گواهی می‌دهد.

با این حال، در این تصویر نیز نقصی آشکار وجود دارد که مربوط می‌شود به موضوعی که پیش‌تر به هنگام بررسی گفت‌وگوی تیمایوس، اثر افلاطون، بدان اشاره کردیم. این تصویر از قدیم بودن ماده در کار آفرینش حکایت دارد. آفرینش از این دیدگاه همانا شکل دادن به چیزی است که از قبل وجود داشته ــ اندیشه‌ای که، چنانکه پیش‌تر ملاحظه کردیم، با آموزهٔ آفرینش از نیستی سخت منافات دارد. تصویر خدا به عنوان معمار حاکی از آن است که دنیا از ماده‌ای که ازپیش در دسترس بوده ساخته شده است، که این محل اِشکال است.

۳. تجلی هنری[73]: بسیاری از نویسندگان مسیحی در ادوار مختلف تاریخ کلیسا از جهان خلقت به عنوان صنعت دست خدا یاد کرده‌اند و آن را به اثری هنری تشبیه نموده‌اند که نه‌تنها به خودی خود زیباست، بلکه زیبایی شخصیت خالق نیز در آن متجلی است. این دیدگاه را که در آن جهان خلقت به عنوان «تجلی هنری» خدای خالق تصویر می‌شود، به بهترین وجه در نوشته‌های جانثن ادواردز شاهدیم. ادواردز در اثری با عنوان روایت شخصی، از تجربه‌ای در مورد زیبایی خدای خالق که به هنگام قدم زدن به کشف آن نایل شده سخن می‌گوید: «همچنانکه قدم می‌زدم و آسمان نیلگون و ابرهای پراکنده را نظاره می‌کردم، از فیض و عظمت پرجلال خدا چنان غرق در حیرت شدم که کلمات از بیان آن قاصر است.»

---

72. construction
73. artistic expression

این تصویر بسیار سودمند است، زیرا از نقص دو تصویر قبلی ــ یعنی ماهیت غیرشخصی آنها ــ مبراست. تصویر خدا به عنوان هنرمند به‌خوبی بیانگر ایدهٔ حضور شخصی او در خلقتی زیباست. با این حال، باید به معایب احتمالی این دیدگاه نیز اشاره کرد. به عنوان مثال، به‌راحتی می‌توان مفهوم آفرینش از مادهٔ قدیم را از آن استنباط کرد ــ مانند مجسمه‌سازی که مجسمه‌ای را از تخته‌سنگی که از قبل وجود داشته می‌تراشد. بااینهمه، حُسن این دیدگاه در این است که لااقل امکان تصور آفرینش جهان از نیستی را از ما سلب نمی‌کند ــ مانند نویسنده‌ای که رمانی می‌نویسد، یا آهنگسازی که ملودی و هارمونی موسیقی پدید می‌آورد. نیز این دیدگاه تشویقمان می‌کند که در جهان آفرینش تجلیات حضور خدا را جست‌وجو کنیم، و به یک الاهیات طبیعی اعتبار الاهیاتی می‌بخشد.

آفرینش، و نگرش مسیحی در قبال مسئلهٔ محیط‌زیست

در دهه‌های پایانی قرن بیستم، این موضوع که انسان به‌راستی تا چه حد قدر جهانی را که در آن زندگی می‌کند می‌داند و برای آن ارزش قائل است، سخت مورد توجه قرار گرفت. برخی نویسندگان استدلال کرده‌اند که برخورد استثمارگرانه با طبیعت ــ که مشخصهٔ بارز قرن بیستم است ــ نتیجهٔ مستقیم تعالیم مسیحیت در مورد خلقت است. بهترین نمونهٔ چنین دیدگاهی را در مقالهٔ معروفی می‌بینیم که مورخی به نام لین وایت[۷۴] در سال ۱۹۶۷ نگاشت. خانم وایت در این مقاله این‌گونه استدلال کرده بود که این اندیشهٔ یهودی ـ مسیحی که جهان خلقت تحت حاکمیت و قیومیت انسان است و خدا به او اختیار داده که بر جهان فرمانروایی کند، این تصور را به‌وجود آورده که طبیعت صرفاً برای برآورده‌کردن نیازهای انسان وجود دارد و، بدین‌ترتیب، به استثمار آن توسط انسان مشروعیت بخشیده است. پس، به عقیدهٔ نویسندهٔ مقاله، در ظهور بحران محیط‌زیست در جهان معاصر، تقصیر تا اندازهٔ زیادی متوجه مسیحیت است.

یورگن مولتمان در اثرش با عنوان خدا در خلقت (۱۹۸۵) به پرسشهایی از این قبیل پاسخ می‌دهد. اولاً، مولتمان به این نکته اشاره می‌کند که استثمار طبیعت پدیدهٔ تازه‌ای است که نتیجهٔ ظهور تکنولوژی است، و ربطی به مسیحیت ندارد. اما او از این فراتر می‌رود و خواهان توجه مجدد به این واقعیت می‌شود که خدا در جهان طبیعت حضور دارد. مولتمان، بر این اساس که خدا آسمان و زمین را به‌واسطهٔ پسر و در روح‌القدس خلق کرد، الاهیاتی قویاً تثلیث‌محورانه در

74. Lynn White Jr

مورد آفرینش ارائه می‌دهد. او می‌گوید پدر بانی و سرمنشاءِ جهان خلقت است، پسر به آن شکل و طرح خاص خود را می‌بخشد، و روح‌القدس به خلقت حیات می‌دمد. خدا از طریق حضور روح‌القدس در جهان خلقت، درد و رنج آن را تجربه می‌کند و در آن سهیم می‌شود. (در اینجا دیدگاه او آشکارا با آنچه در اثر دیگرش، خدای مصلوب، در مورد شراکت خدا در درد و رنج انسان در قالب زحمات مسیح عنوان کرده، شباهت دارد: نک: صص ۲۷۳-۲۷۶). این آگاهی عمیق نسبت به حضور خدا در جهان خلقت، باعث می‌شود مسیحیان قدر طبیعت را بیشتر بدانند و آن را حرمت بدارند.

آفرینش، و رابطهٔ الاهیات و علوم طبیعی

در خلال قرن نوزدهم، نظریات چارلز داروین جنجالی به‌پا کرد. کتابهای منشاءِ تکامل (۱۸۵۹) و ظهور انسان (۱۸۷۱)، درخصوص منشأ و تکامل انسان نظریاتی کاملاً طبیعت‌گرایانه ارائه می‌داد. از نظر بسیاری از ناظران، نظریات داروین نه‌تنها دیدگاه مسیحیت در مورد آفرینش را به امری زاید مبدل می‌ساخت، بلکه یکسر بر آن خط بطلان می‌کشید. الاهی‌دانان مسیحی، اعم از پروتستان و کاتولیک رومی، در واکنش به نظریهٔ تکامل داروین درخصوص منشأ و تکامل انسان، یکصدا به مخالفت برخاستند و علیه آراء او موضع گرفتند. جزئیات مربوط به این مناقشه، که بویژه در سرزمین مادری داروین، انگلستان، مباحث داغ بسیاری در پی داشت، از حوصلهٔ این کتاب خارج است. اما این بحث و جدل‌ها منجر به طرح مسئله‌ای اساسی شد که امروز نیز برای ما حائز اهمیت است: رابطهٔ بین الاهیات مسیحی و علوم طبیعی چیست؟ در این خصوص سه دیدگاه اصلی عنوان شده است که در زیر به آنها می‌پردازیم.

پیوستگی بین علم و الاهیات

نیروی غالب بر الاهیات پروتستان در قرن نوزدهم، پروتستان لیبرال بود. پروتستان لیبرال ــ حتی در نخستین اَشکال آن که نمونهٔ آن را در آثار شلایرماخر می‌بینیم ــ خواهان تعبیر مجدد ایمان مسیحی به‌گونه‌ای بود که با حکمت و دانش مورد قبول روزگار همخوانی داشته باشد. اگرچه شلایرماخر ربع قرن پیش از انتشار کتاب منشاء تکامل درگذشت، دیدگاه کلی‌اش توسط کسانی چون آلبرشت ریچل که پس از او آمدند، در مورد مسائلی چون تکامل به‌کار گرفته شد. بدین‌ترتیب، از دیدگاه الاهیات لیبرال، نظریهٔ تکامل باعث می‌شد الاهیات درخصوص چگونگی حضور و عملکرد خدا در جهان خلقت به درکی ویژه دست یابد. نظریهٔ تکامل با مشیت الاهی در

تعارض نیست بلکه، برعکس، درخصوص نحوهٔ عملکرد آن بصیرتی تازه در اختیارمان می‌نهد.

الاهیات پویش نیز نمونهٔ خوبی است از نظام الاهیاتی که کوشیده است سنت مسیحی را با یافته های علم جدید وفق دهد. الاهیات پویش با الهام از آراء نویسندگانی چون الفرد وایتهد و چارلز هارتشورن خدا را سرچشمهٔ نظم و نوآوری می‌شمرَد. با این حال، در این اندیشهٔ سنتی مسیحی که خدا جهان هستی را از نیستی آفرید، به دیدهٔ تردید می‌نگرد. به عنوان مثال، جان بی. کوب و دیوید گریفین[75] ترجیح می‌دهند بگویند خدا از بطن بی‌نظمی و هرج‌ومرج، نظم پدید آورد، و او را سرچشمهٔ آن نوآوری بدانند که از طریق محبت ترغیب‌کننده‌اش به جهان هستی نظم می‌بخشد.

اگرچه میان الاهیات پویش و عقایدی که در نوشته‌های پیر تیار دو شاردن مطرح شده است شباهتهایی وجود دارد، از تفاوتهای مهم میان این دو نگرش نیز نباید غافل بود. تیار دو شاردن، دیرین‌شناس یسوعی، علاقه‌مند به نظریهٔ تکامل، معتقد بود جهان هستی به سوی ساختارهایی پیچیده‌تر رو به تکامل است. وی در آثاری چون پدیدهٔ انسان اعلام داشت که خدا در این فرایند تکامل حضور دارد و آن را به سوی نقطهٔ تلاقی نهایی آن یعنی «نقطهٔ اُمگا» هدایت می‌کند. این مفهوم تکامل به سوی هدفی غایی را معمولاً در الاهیات پویش نمی‌بینیم.

تمایز بین علم و الاهیات

راست‌دینی جدید، تا حدی در واکنش به عقاید مختلف مطرح‌شده از سوی الاهیات لیبرال که خواهان کنار آمدن با نظریات و شیوه‌های غیردینی بود، بر ماهیت متمایز الاهیات تأکید کرد. بهترین نمونهٔ این نگرش تازه را در قالب بحثی می‌بینیم که کارل بارت در اثرش به نام اصول قطعی اعتقادات کلیسا درخصوص آموزهٔ آفرینش پیش کشیده است. بارت آفرینش را رخدادی الاهیاتی می‌داند که آن را نمی‌توان در پرتو علوم طبیعی تبیین و تفسیر کرد. او که پیش‌تر نیز به فلسفه اجازه نداده بود در حیطهٔ الاهیات دخالت کند، حال علوم طبیعی را نیز مشمول این ممنوعیت می‌کند. به اعتقاد او، این علوم در حیطه‌های خاصی تخصص دارند، ولی اینها اثبات و تبیین ایمان مسیحی را دربر نمی‌گیرد.

دیدگاهی مشابه را در آثار الاهی‌دانان امریکایی شاهدیم که از راست‌دینی جدید تأثیر پذیرفتند. کتاب خالق آسمان و زمین، که لانگدون گیلکی[76] در سال ۱۹۵۹ نوشت و شرحی است بر آموزهٔ آفرینش، در این باره نمونهٔ خوبی است. گیلکی در این کتاب می‌گوید الاهیات و علوم

---

75. David R. Griffin 76. Langdon Gilkey

طبیعی دو شیوهٔ مختلف و مستقل نگرش به واقعیت هستند. علوم طبیعی از «چگونگی» امور می‌پرسد؛ حال آنکه، الاهیات برای «چراها» پاسخ می‌جوید. علوم طبیعی با علل ثانوی (یعنی با ارتباط مخلوقات و تأثیر متقابلشان بر هم) سر و کار دارد؛ حال آنکه، موضوع الاهیات علل اولیه است (یعنی منشاء و هدف آغازین از جهان خلقت ــ اینکه اصلاً چرا طبیعت آفریده شد). کارل رانر نیز بر تمایز بین این دو شاخه مهر تأیید می‌زند.

رانر، با در پیش گرفتن اصولی مشابه گیلکی، چنین استدلال می‌کند که علم با تجربیات استقرایی[77] سر و کار دارد؛ حال آنکه الاهیات با مسائل قیاسی[78]. از نظر رانر، مشکل وقتی آغاز می‌شود که دانشمندان می‌خواهند پا جای پای الاهی‌دانان بگذارند و الاهی‌دانان به دانشمندی تظاهر کنند. این کار باعث می‌شود هر دو گروه از ویژگیهای متمایز و محدودیتهای حیطهٔ مربوط به خود غافل بمانند.

و اما، برخلاف راست‌دینی جدید که الاهیات و علوم طبیعی را دو حیطهٔ مستقل و مجزا می‌دانست و می‌گفت محتوا و روش هریک با دیگری فرق دارد، اخیراً برخی از نویسندگان پروتستان به ضرورت گفت‌وگو میان این دو شاخه اشاره کرده‌اند.

برای مثال، ولفهارت پاننبرگ معتقد است که علوم طبیعی می‌تواند به درک مسیحیان از آموزهٔ آفرینش کمک کند. پاننبرگ قبول دارد که الاهیات و علوم طبیعی دو شاخهٔ مجزا هستند، اما معتقد است می‌توانند با هم در ارتباط باشند و هر دو از این ارتباط سود جویند.

نظیر چنین دیدگاهی را می‌توان در نوشته‌های تامس تورانس[79]، الاهی‌دان برجستهٔ اسکاتلندی نیز شاهد بود.

تضاد بین علم و الاهیات

بر اساس این دیدگاه، داستان آفرینش آن‌گونه که در سفر پیدایش آمده، درک صحیح و معتبری از منشاء جهان به‌دست می‌دهد که در مواجهه با نظریه‌های رقیبی که از سوی علوم طبیعی ارائه شده است ارزش و اعتبار خود را حفظ می‌کند. مطابق این نگرش، جهان‌بینی علمی و کتاب مقدسی به‌هیچ‌وجه مکمل هم نیستند، بلکه آنچه کتاب مقدس در این باره می‌گوید توضیحی است معتبر و عینی درخصوص منشاء و سیر تکاملی انسان، که در تضاد آشکار با نظریهٔ تکامل قرار دارد. به همین جهت، فرضیهٔ تکامل نادرست است. این طرز نگرش بویژه باب‌طبع انجیلیون

---

77. a posteriori experiences 78. a priori questions 79. Thomas F. Torrance

محافظه‌کار امریکایی است و اغلب از آن به عنوان «آفرینش‌گرایی علمی[۸۰]» یاد می‌شود. نمونهٔ آن را در آثار هنری ماریس[۸۱]، بویژه اثرش به نام آفرینش علمی (۱۹۷۴)، می‌بینیم.

حضور خدا در جهان

وقتی می‌گوییم خدا در جهان حضور دارد و عمل می‌کند، منظور چیست؟ به منظور بیان درک غنی مسیحیان درخصوص این موضوع، مدل‌های مختلفی ارائه شده است که احتمالاً باید گفت بیشتر مکمل هم هستند تا رقیب هم.

۱. دیدگاه سلطنتی: بنا بر این دیدگاه، خدا به عنوان خداوند حاکم، بر جهان حکومت می‌کند، و امور و وقایع دنیا یکسر تحت‌سلطه و هدایت اوست. پیش‌تر دیدیم که مفهوم «قدرت مطلق» را باید با در نظر گرفتن پاره‌ای ملاحظات در مورد خدا به‌کار برد. بااینهمه، شاید بتوان گفت اندیشهٔ قدرتمندی خدا به بهترین وجه در قالب این مدل بیان می‌شود ــ قدرتمندی او چه در جهان خلقت، و چه در واقعهٔ نجات. مطابق این مدل، قدرت خدا، هم در واقعهٔ آفرینش جهان متجلی است و هم در واقعیت برخیزانیدن مسیح از مردگان. البته بر این دیدگاه ایراداتی نیز وارد است، ازجمله اینکه تأکیدش بر قدرت خدا ممکن است به بهای نادیده‌گرفتن مدل‌های ظریف‌تر از خدا، نظیر مادر یا شبان، تمام شود.

۲. دیدگاه دئیسم: دئیسم به‌طور سنتی مدافع این ایده بوده که خدا جهان را آفرید و بدان این توانایی را بخشید که بتواند بدون حضور یا دخالت مستمر او توسعه یابد و به‌کار خود ادامه دهد. مطابق این دیدگاه که بخصوص در قرن هجدهم متداول شد، جهان در حکم ساعت است و خدا ساعت‌ساز. خدا جهان را طوری برنامه‌ریزی کرد که بتواند پس از آفرینش مستقلاً به کار خود ادامه دهد. نقاط قوت این دیدگاه بسیار است، از جمله اینکه به‌خوبی بر نظم و هماهنگی و هدفمندی هوشمندانهٔ نظام خلقت تأکید می‌ورزد (نکته‌ای که بخصوص برای عصر فیزیک نیوتنی اهمیت داشت). با این حال، بی‌مهری آن نسبت به مفهوم حضور مستمر خدا در جهان، و مخصوصاً غافل بودن آن از این واقعیت که دوام و بقای جهان خلقت درگرو توجهات مستمر خداست، سبب گردیده بسیاری از نویسندگان در آن به دیدهٔ تردید بنگرند.

۳. دیدگاه نئوتومیستی: مریدان متأخرتر توماس آکویناس با الهام از آراء وی درخصوص علیت (که در برهان او تحت عنوان «پنج طریق» متجلی است: نک: صص ۱۷۰–۱۷۳)، دست به

80. scientific creationism 81. Henry M. Morris

تدوین شبکه‌ای پیچیده از علل اولیه و ثانویه زدند. در این دیدگاه، از مشکل «خدایی غایب»، که مشخصهٔ دئیست‌ها بود، خبری نیست، زیرا بر حضور پیوسته و فعال خدا در جهان خلقت تأکید می‌شود. اما فعالیت او ظریف، و بر اندیشهٔ خدا به عنوان علت اولیه و عوامل طبیعی چون علل ثانویه استوار است. بر اساس این دیدگاه، خدا نخست این علل ثانوی را می‌آفریند و بعد از طریقشان عمل می‌کند.

هریک از این علل ثانوی ــ نظیر انسانها یا نیروهای طبیعی ــ ویژگی و گرایشی خاص دارد که منعکس‌کنندهٔ هویت منحصربه‌فرد آن و نیز جایگاهی است که در نظام خلقت دارد. خدا از طریق این علل ثانوی کار می‌کند، درست مانند نجاری که از طریق اره‌اش کار می‌کند یا نوازنده‌ای که از طریق ویولنش می‌نوازد. اگرچه خدا می‌تواند بدون این علل ثانوی نیز کار کند (نظیر معجزات)، روال معمول کار او این است که از طریق علل ثانوی عمل کند. بدین‌ترتیب، می‌توان گفت مهر مادر نسبت به فرزند بیانگر محبت خداست، زیرا علت اولیهٔ این محبت همانا خود خداست. اما به واقعیت و اصالت علت ثانویه لطمه‌ای وارد نمی‌شود. درست است که خدا آشکارا در محبت مادر نسبت به فرزند دخیل است، اما این محبت کماکان محبت مادر است نسبت به فرزندش.

این دیدگاه، واقعیت و اصالت علل طبیعی را محترم می‌شمرد و تأکید دارد که، در پس علل ظاهراً طبیعی، خدا را می‌بینیم که علت اصلی و آغازین است. با این حال، این دیدگاه نیز همچون بسیاری از دیدگاههای دیگر، با مشکلاتی درخصوص مسئلهٔ شر روبه‌روست. این نظر که وجود شر در دنیا بر این اساس قابل توجیه است که علت اولیه‌ای نیکو (خدا) ناگزیر از طریق علل ثانوی ناقص (مانند انسان یا امور طبیعی) عمل می‌کند، جاذبه‌ای آشکار دارد؛ نمی‌توان از یک نوازندهٔ ماهر ویولن انتظار داشت ویولن معیوبی را خوب بنوازد. اما مشکل اینجاست که این علل ثانوی را که خدا هم‌اکنون از طریقشان عمل می‌کند، خود او آفریده است. بدین‌ترتیب، مشکل به جای آنکه حل شود، یک مرحله به عقب رانده می‌شود.

۴. تفکر پویش: همان‌طور که پیش‌تر به هنگام بررسی مبسوط این دیدگاه ملاحظه کردیم، (نک: صص ۲۸۴-۲۸۷)، تفکر پویش خیلی از مشکلات دیدگاههای دیگر را ندارد. مفهوم «نیروی نافذی همدرد»، دیگر خدا را به عنوان قدرت ترسیم نمی‌کند و، به‌علاوه، مسئولیت شُرور و کاستیهای موجود در دنیا نیز دیگر به پای خدا نوشته نمی‌شود. مطابق این دیدگاه، خدا تنها سعی می‌کند در روند امور این جهان تأثیر بگذارد. تفکر پویش در خدا به دید شریکی خلاق در جهان هستی می‌نگرد. اما مفهوم سلطهٔ خدا بر امور، کاملاً در این دیدگاه غیرقابل‌قبول است و در

چارچوب تعاریف آن نمی‌گنجد. پس بدی و شرارت موجود در دنیا را نمی‌توان به خدا نسبت داد. با این حال، اکثر مفاهیم سنتی در مورد خدا نیز مطابق این دیدگاه از خدا سلب می‌شود و، از این رو، بسیاری در مورد اعتبار الاهیاتی آن ابراز تردید کرده‌اند. منتقدان می‌پرسند آیا این واقعاً خداست که در این دیدگاه توصیف می‌شود؟ این شکوهٔ متداول از دید بسیاری از الاهی‌دانان نقص اصلی این دیدگاه به‌شمار می‌رود.

۵. **اگزیستانسیالیسم**: اهمیت اگزیستانسیالیسم را به عنوان فلسفهٔ هستی بشری پیش‌تر به‌تفصیل بررسی کردیم (نک: صص ۲۴۴-۲۴۶). در این دیدگاه، از بسیاری از مشکلاتی که معمولاً دیدگاههای دیگر در مورد ماهیت حضور خدا در دنیا با آن روبه‌رویند خبری نیست. همان‌طور که پیش‌تر ملاحظه کردیم، اگزیستانسیالیسم تأکید را بر وجود انسان می‌گذارد. بنابراین، «حضور خدا» شدیداً محدود است به تأثیر یا نفوذی الاهی بر دنیای ذهنی تجربهٔ فرد. بولتمان در تشریح عملکرد کریگما می‌گوید که خدا از طریق موعظهٔ مسیحی خود را بر افراد می‌نمایاند و، در مرحلهٔ بعدی، از طریق هستی شخصی متبدل‌شده‌شان، به‌نوعی در زندگی آنان حضور پیدا می‌کند. میان این دیدگاه و دیدگاه نئوتومیستی که کمی پیش‌تر بررسی کردیم، شباهتهای آشکاری وجود دارد، و می‌توان کریگما را به عملکرد علل ثانویه تشبیه کرد.

با این حال، گرچه در این دیدگاه از بسیاری از مشکلاتی که اندیشهٔ حضور خدا در جهان به‌طور سنتی با آن مواجه بوده خبری نیست، چنین به‌نظر می‌رسد که حیطهٔ حضور خدا را محدود به وجود ذهنی فرد می‌داند. خدا تنها از طریق وجود شخصی افراد عمل می‌کند؛ به عنوان نمونه، درست نیست بگوییم خدا در واقعهٔ رستاخیز در کار است (درست برعکس آنچه در دیدگاه سلطنتی ملاحظه کردیم). رستاخیز، از نظر بولتمان، واقعه‌ای بود محدود به تجربهٔ شخصی حواریون، و وجود خارجی نداشت. بنابراین، باز هم می‌بینیم که یکی از ارکان درک مسیحیت درخصوص خدا در این دیدگاه زیر سؤال می‌رود!

۶. **شخص‌انگاری دیالوجیک**: این دیدگاه که ریشه در آراء فلسفی مارتین بوبر دارد (نک: صص ۲۶۵-۲۶۸)، به دیدگاه اگزیستانسیالیست که در بالا بدان اشاره کردیم بسیار نزدیک است. حضور خدا در این نگرش در پرتو مفهوم رابطه‌ای مستقیم میان خدا و انسان بررسی می‌شود. انسان حضور خدا را در چارچوب یک رابطه تجربه می‌کند. آن "«تو» مرا با خود رویارو می‌سازد. اما «من» وارد رابطه‌ای مستقیم با آن می‌شوم." (مارتین بوبر). بدین‌ترتیب، حضور خدا بر مفهوم رویارویی با چیزی تعریف‌ناپذیر که بوبر از آن به عنوان «تو» یاد می‌کند، متمرکز می‌شود. نقاط قوت و ضعف این دیدگاه نیز مانند همان معایب و محسناتی است که در مورد دیدگاه اگزیستانسیالیستی مشاهده کردیم.

روح‌القــدس

اهمیت آموزهٔ روح‌القدس به‌حدی است که به‌حق بـاید فـصلی جـداگـانه بـدان اخـتصاص داد. روح‌القدس تا مدتها در میان سه شخصیت تثلیث حکم سیندرلا را داشت. آن دو خواهر دیگر به‌راحتی در میهمانی الاهیاتی حضور می‌یافتند، اما روح‌القدس همیشه عقب می‌ماند. اما اکنون دیگر این‌طور نیست. ظهور نهضت کاریزماتیک (نک: صص ۱۳۷-۱۳۹) در تقریباً تمام کلیساهای عمده، باعث شده است که روح‌القدس از آن پس به‌گُل سرسبد محافل الاهیاتی تبدیل شود و در این عرصه خوش درخشد. تجربه‌ای جدید درخصوص حقیقت و قدرت روح‌القـدس تأثـیری عمده بر مباحث الاهیاتی پیرامون شخصیت و عملکرد روح‌القدس داشته است.

مدل‌های مختلف دربارهٔ روح‌القدس

«خدا روح است» (یوحنا ۴: ۲۴). اما این موضوع در مورد خدا چه‌چیزی را روشن می‌سازد؟ برای ترجمهٔ واژهٔ عبری *ruach* به زبان انگلیسی، حداقل سه معادل پیشنهاد شده است: باد، دَم، و روح. بار معنایی این واژهٔ عبری چنان عمیق و غنی است که انتقال دقیق آن در زبان انگلیسی به‌هیچ‌وجه میسر نیست. لغت عبری *ruach* که معمولاً به «روح» ترجمه می‌شود، بیانگر مفاهیم و معانی بسیاری است که هریک بر دلالتهای پیچیدهٔ مفهوم مسیحی روح‌القدس پرتوی تازه می‌افکند.

۱. **روح‌القدس به عنوان باد**: نویسندگان عهد عتیق مراقبند که خدا را با باد تداعی نکنند، مبادا او را به نیرویی طبیعی تنزل داده باشند. اما در عین حال از شباهتهای موجود بین قدرت باد و قدرت خدا غافل نیستند. توصیف خدا به عنوان روح، یادآور نیروی خروشان «خداوند لشکرها» است، و اسرائیل را به یاد قدرت و پویایی خدایی می‌اندازد که آنها را از اسارت مصر رهانید. این تصویر از روح به عنوان قدرت رهایی‌بخش را احتمالاً به بهترین وجه در ماجرای خروج قـوم اسرائیل از مصر شاهدیم که، طی آن، بادی پرقدرت دریای سرخ را مـی‌شکافد (خروج ۱۴: ۲۱). مفهوم *ruach* در اینجا هم قدرت خدا را می‌رساند، هم نقشهٔ نجاتبخش او را.

نیز تصویر باد به انسان این امکان را می‌داد که اشکال مختلف تجربه‌اش را از خدا تبیین کند و از آنها تصوری قابل‌درک در ذهن داشته باشد. نویسندگان عهد عتیق به‌خوبی آگاه بودند که حضور و عملکرد خدا را می‌توان به دو صورت کاملاً متفاوت تجربه‌کرد. خدا گاه به عنوان داور تجربه می‌شد ــ کسی که اسرائیل را به سبب سرکشی‌اش محکوم می‌سازد. و اما در مواقعی دیگر، به عنوان کسی که قوم برگزیده‌اش را احیا می‌کند و به آنها طراوت و تازگی مـی‌بخشد ــ درست

مانند آب که طراوت‌بخش زمین خشک است. تصویر باد این مزیت را داشت که هر دو این مفاهیم را به بهترین وجه بیان می‌کرد.

نباید فراموش کنیم که سرزمین اسرائیل از غرب به دریای مدیترانه و از شرق به بیابانهای وسیع منتهی می‌شد و، بنابراین، وقتی باد از جانب شرق می‌وزید، به صورت شنهای داغ و نرمی که هر گیاهی را می‌خشکاند و زمین را تشنه می‌سازد تجربه می‌شد. سیاحان در سفرنامه‌های خود در وصف نیرو و قدرت حیرت‌انگیز این‌گونه بادها سخنها گفته‌اند. بادی که طوفان شن به همراه می‌آورد، حتی نور آفتاب را نیز تیره و تار می‌ساخت. این باد از دید نویسندگان کتاب مقدس نمودی بود از اینکه چطور خدا کیفیت فانی و زودگذر جهان خلقت را آشکار می‌سازد. «گیاه خشک و گُلش پژمرده می‌شود زیرا نفخهٔ خداوند بر آن دمیده می‌شود» (اشعیا ۴۰: ۷). اعتقاد بر این بود که درست همان‌طور که باد سوزان شرقی ــ نظیر بادهای صحرای عربستان ــ هرگونه گیاه و علفی را از بین می‌بَرَد، خدا نیز کبر و غرور آدمی را نابود می‌سازد (مزمور ۱۰۳: ۱۵-۱۸؛ ارمیا ۴: ۱۱). درست همان‌گونه که گیاهی سبز و باطراوت سر بر می‌کند اما در برابر قدرت بادِ داغِ بیابان توان مقاومت ندارد و می‌پژمرد، امپراتوری‌های بشری نیز سر بر می‌کنند اما در برابر خدا سقوط می‌کنند.

هنگامی که اشعیای نبی نبوت خود را می‌نوشت، اسرائیل در اسارت بابل بود. بسیاری فکر می‌کردند امپراتوری کبیر بابل به لحاظ تاریخی تا ابد پایدار خواهد ماند و هیچ‌چیز قادر به تغییر آن نخواهد بود. اشعیای نبی با اعلام نابودی قریب‌الوقوع این امپراتوری، بر فانی و گذرا بودن دستاوردهای بشری به هنگام وزیدن «نفخهٔ (دمِ) خداوند» تأکید می‌ورزد. تنها خدا تا ابد پابرجاست؛ هرچیزی غیر از او پیوسته در حال تغییر و تحول است: «گیاه خشک شد و گل پژمرده گردید، لیکن کلام خدای ما تا ابدالآباد استوار خواهد ماند» (اشعیا ۴۰: ۸).

و اما باد غربی کاملاً به‌گونهٔ دیگری بود. در زمستان، بادهای غربی و جنوب غربی از جانب دریا می‌وزید و زمین خشک و تشنه را با باران سیراب می‌ساخت. به هنگام تابستان نیز این بادها نه باران، بلکه نسیمی خنک به‌همراه می‌آورد. خنکای نسیم ملایم و فرحبخش باد غربی عطش بیابان سوزان را فرومی‌نشاند. و درست همان‌طور که این باد با مرطوب ساختن زمین خشک در زمستان و خنک‌کردن گرمای ایام تابستان، به جهان خلقت طراوت و تازگی می‌بخشید، عقیده بر این بود که خدا نیز با برآورده ساختن نیازهای روحانی بشر، به او طراوت و تازگی می‌بخشد. نویسندگان کتاب مقدس با استفاده از تصاویری گویا، خدا را به بارانی تشبیه می‌کردند که باد غربی به همراه می‌آورد (هوشع ۶: ۳) و به زمین طراوت می‌بخشید.

۲. روح‌القدس به عنوان دَم: مفهوم روح همواره بیانگر حیات است. خدا به هنگام آفریدن آدم،

در بینی او دمِ حیات دمید و، درنتیجه، آدم تبدیل به موجودی زنده شد (پیدایش ۲: ۷). فرق اصلی بین انسان زنده و مرده در این است که اولی نفس می‌کشد ولی دومی نمی‌کشد. به همین جهت، این اعتقاد در اذهان شکل گرفت که حیات موجودات در گرو نفس کشیدن است. خداست آن یگانه‌ای که در پوسته‌هایی خالی دمِ حیات می‌دمد و آنها را زنده می‌سازد. خدا بود که با دمیدن در بینی آدم به او حیات بخشید. رؤیای معروف وادی استخوانهای خشک نیز نمونه‌ای از همین واقعیت است (حزقیال ۳۷: ۱-۱۴): آیا واقعاً این استخوانهای خشک می‌توانند جان بگیرند و انسانهایی زنده شوند؟ استخوانها تنها زمانی جان می‌گیرند و زنده می‌شوند که دمِ حیات در آنها داخل گردد (حزقیال ۳۷: ۹ و ۱۰). بدین‌ترتیب، تصویر خدا به عنوان روح بیانگر این بصیرت مهم است که خداست که حیات می‌بخشد، تا بدان‌جا که حتی قادر است مردگان را نیز دوباره زنده کند.

بنابراین، توجه به این نکته ضروری است که *ruach* اغلب با کار آفرینش خدا مربوط می‌شود (برای مثال درپیدایش ۱: ۲؛ ایوب ۲۶: ۱۲ و ۱۳؛ ۳۳: ۴؛ مزمور ۱۰۴: ۲۷-۳۱)، ولو آنکه نقش دقیق روح در عمل آفرینش چندان مشخص نباشد. میان «روح» و دمیدن حیات در جهان خلقت، آشکارا ارتباطی در کار است.

۳. روح به عنوان عطا[۸۲]: اصطلاح فنی کاریزم یا عطا به «پر شدن فرد از روح خدا» اشاره دارد، به‌طوری که چنین فردی قدرت انجام دادن کارهایی را پیدا می‌کند که معمولاً امکانپذیر نیست. عطای حکمت اغلب به عنوان یکی از نتایج برخورداری از روح به تصویر کشیده می‌شود (پیدایش ۴۱: ۳۸ و ۳۹؛ خروج ۲۸: ۳؛ ۳۵: ۳۱؛ تثنیه ۳۴: ۹). عهد عتیق گهگاه عطایایی چون رهبری و قدرت جنگاوری را نیز به تأثیر روح خدا نسبت می‌دهد (داوران ۱۴: ۶ و ۱۹؛ ۱۵: ۱۴ و ۱۵). با این حال، متداول‌ترین جنبهٔ مربوط به این ویژگی روح، همانا مسئلهٔ نبوت است.

عهد عتیق در توضیح اینکه انبیا چگونه از روح‌القدس الهام می‌گرفتند یا تحت هدایت و رهبری او بودند، مطلب چندانی نمی‌گوید. نبوت در دوران قبل از تبعید عمدتاً با تجربیاتی خلسه‌آور از ملاقات با خدا ملازم دانسته می‌شد و با اعمال و حرکات تند و هیجان‌زده مربوط می‌گردید (اول سموئیل ۱۰: ۶؛ ۱۹: ۲۴). با این حال، عمل نبوت به مرور زمان بیشتر با پیام نبی ربط داده شد تا با رفتار و حرکات او. اعتبار نبی در گرو برخورداری او از عطیهٔ روح بود (اشعیا ۶۱: ۱؛ حزقیال ۲: ۱-۲؛ میکاه ۳: ۸؛ زکریا ۷: ۱۲)، و همین امر بود که به پیام نبی اعتبار می‌بخشید ــ پیامی که اغلب از آن به عنوان «کلام[۸۳] خداوند» یاد می‌شد.

---

82. charism 83. dabhar

مناقشه بر سر الوهیت روح‌القدس

کلیسای اولیه در مورد روح‌القدس دچار سردرگمی بود و کمابیش توان درک معنای این قلمرو از الاهیات را نداشت. البته این بدان‌معنا نیست که روح‌القدس در کلیسای اولیه از نقش و جایگاه مهمی برخوردار نبود. مونتانوس[۸۴]، نویسندهٔ قرن دوم که دوران فعالیت او را بین سالهای ۱۳۵ تا ۱۷۵ تخمین زده‌اند، نمونهٔ الاهی‌دانی است در دوران اولیهٔ کلیسا که بخش عمدهٔ کارش را به موضوع عملکرد روح‌القدس اختصاص داد. اطلاعات ما دربارهٔ عقاید مهم مونتانوس عمدتاً محدود به مطالبی است که منتقدانش راجع به او نوشته‌اند. به همین جهت، آگاهی ما از مونتانیسم ممکن است تا اندازه‌ای مخدوش و نادرست باشد. با این حال، در این مورد مطمئنیم که مونتانوس بر عملکرد روح‌القدس در زمان حاضر تأکیدی خاص داشت، و بویژه نقش روح‌القدس در ارتباط با خواب و رؤیا و مکاشفات نبوتی برای او بسیار جالب و مهم بود. حتی احتمال دارد که مونتانوس خود را همان روح‌القدس می‌پنداشته و سرچشمهٔ مکاشفهٔ الاهی می‌دانسته است که در دسترس دیگران قرار نداشته است، هرچند در مورد این فرضیه دلایل کافی در اختیار نیست.

فقدان نسبی بحثهای داغ پیرامون عملکرد و جایگاه روح‌القدس در سه قرن نخست میلادی، نمایانگر این واقعیت است که موضوعات دیگری در دستورکار محافل الاهیاتی این دوران قرار داشت. آبای یونانی کلیسا و نویسندگان مسیحی این دوران عقیده داشتند حال که مناقشات و مباحثات حیاتی مربوط به مسائل سیاسی و مسیح‌شناختی از هر سو احاطه‌شان کرده، جایز نیست این مسائل را رها کنند و به مسئلهٔ نه‌چندان ضروری نقش روح‌القدس بپردازند. دیدگاه آمفیلوخیوس اهل ایکونیوم[۸۵]، نویسندهٔ مسیحی قرن چهارم، در این مورد نمونهٔ خوبی است. او معتقد بود پیش از آنکه بشود مسئلهٔ شأن و منزلت روح‌القدس را به‌طور جدی مورد بحث و بررسی قرار داد، نخست باید مناقشهٔ آریوسی را حل و فصل کرد. تحولات الاهیاتی کلیسای اولیه غالباً معلول واکنش در قبال مناقشاتی عمومی بود؛ به مجرد آنکه بحثی جدی پیش می‌آمد، تدوین و تبیین آموزه‌ای در این خصوص پیامدی اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

بحث دربارهٔ روح‌القدس نخستین بار به‌واسطهٔ نظریات گروهی از نویسندگان پیش کشیده شد که به «مخالفان روح‌القدس[۸۶]» شهرت داشتند و رهبرشان فردی بود به نام ائوستاتیوس اهل سباسته[۸۷].

---

84. Montanus 85. Amphilochius of Iconium 86. pneumatomachoi
87. Eustathius of Sebaste

این عده می‌گفتند نه شخص روح‌القدس و نه اعمالش، از شأن یا طبیعت شخصیتی الاهی برخوردار نیستند. در واکنش، نویسندگانی چون آتاناسیوس و باسیلیوس اهل قیصریه به فرمولی استناد کردند که تا آن زمان به عنوان فرمول مبنا در مورد تعمید مقبولیت عام یافته بود. مسیحیان از زمان عهد جدید (متی ۲۸: ۱۸-۲۰) به نام «پدر، پسر، و روح‌القدس» تعمید می‌گرفتند. آتاناسیوس چنین استدلال کرد که این برای درک شأن و منزلت شخصیت روح‌القدس دارای دلالتهای بسیار مهمی است. او در اثرش تحت عنوان نامه به سراپیون[۸۸] اعلام داشت که فرمول تعمید آشکارا گواه آن است که روح‌القدس در طبیعت الاهی پدر و پسر سهیم است. این استدلال عاقبت به کرسی نشست.

با این حال، نویسندگان دوران آبای کلیسا در این خصوص که آیا باید آشکارا از روح‌القدس به عنوان خدا یاد کنند یا خیر، مردد بودند. دلیلش هم این بود که کتاب مقدس چنین کاری را تجویز نکرده است ــ نکته‌ای که باسیلیوس در رساله‌اش پیرامون مسئلهٔ روح‌القدس به‌تفصیل بررسی کرد. حتی تا سال ۳۸۰ نیز می‌بینیم الاهی‌دانی چون گرگوریوس نازیانزوسی اذعان می‌دارد که بسیاری از الاهی‌دانان مسیحی ارتدوکس هنوز در این باره که آیا باید روح‌القدس را نوعی عملکرد، نیرویی خلاقه، یا خدا دانست اتفاق‌نظر ندارند. این احتیاط را می‌توان در آخرین بیانیهٔ مربوط به آموزهٔ روح‌القدس که به سال ۳۸۱ در شورای قسطنطنیه تدوین شد شاهد بود. در اینجا از روح‌القدس نه با عنوان خدا، بلکه به عنوان «خداوند و بخشندهٔ حیات» یاد می‌شود «که از پدر صادر گردیده و در کنار پدر و پسر پرستش و تکریم می‌شود.» زبان به‌کاررفته در این بیانیه کاملاً واضح و روشن است. روح‌القدس ــ گرچه اصطلاح خدا علناً در مورد آن به‌کار برده نمی‌شود ــ درواقع همان شأن و منزلت پدر و پسر را دارد. همان‌طور که از مناقشهٔ فیلیوک پیداست (نک: صص ۳۴۵-۳۴۹)، رابطهٔ دقیق روح‌القدس با پدر و پسر بعدها موضوع بحثی جداگانه شد.

به‌نظر می‌رسد که در به کرسی نشستن الوهیت روح‌القدس در اواخر قرن چهارم، عوامل زیر نقشی مهم و تعیین‌کننده داشت:

نخست آنکه ــ همان‌طور که گرگوریوس نازیانزوسی تأکید می‌کند ــ کتاب مقدس، به‌استثنای عنوان «نامولود»، تمام القاب و عناوین خدا را در مورد روح‌القدس نیز به‌کار می‌بَرد. گرگوریوس بویژه به کاربرد واژهٔ قدوس در مورد روح‌القدس اشاره می‌کند. او می‌گوید این قدوسیت ناشی از یک منشاء خارجی نیست، بلکه مستقیماً برخاسته از ذات خود روح‌القدس است. روح‌القدس

---

۸۸. Serapion (وفات بعد از ۳۶۰م)، راهب، قدیس، و اسقف تمویس در دلتای نیل از سال ۳۳۹.ــ م.

را باید کسی دانست که تقدس می‌بخشد، نه کسی که خود نیاز به تقدیس دارد.

دوم اینکه، کارکردهایی که خاص روح‌القدس است خود گواهی است بر الوهیت روح. دیدیموسِ کور (وفات: ۳۹۸) یکی از بیشمار نویسندگانی بود که اعلام داشت روح‌القدس است که مخلوقات خدا را خلق و احیا و تقدیس می‌کند. چطور ممکن است کسی که خود مخلوق است بتواند مخلوق دیگری را احیا یا تقدیس کند؟ این‌گونه کارکردهای روح تنها در صورت الاهی بودن آن معنا می‌یابد. اگر روح‌القدس دارای کارکردهایی است که مختص خداست، الزاماً باید نتیجه گرفت که با خدا هم‌ذات است. باسیلیوس این نکته را با صراحتی خاص بیان می‌دارد:

> همهٔ آنانی که نیاز به تقدس دارند، نزد روح می‌آیند؛ تمام آنانی که محض تقوا زیست می‌کنند، او را می‌طلبند؛ زیرا دَمِ روح‌القدس آنها را طراوت می‌بخشد و در رسیدن به آن غایت طبیعی که درخورِ آنند، یاری می‌دهد. روح که دیگران را به کمال می‌رساند، خود چیزی کم ندارد. او را نیازی به تجدیدقوا نیست، بلکه خود مایهٔ حیات است و حیاتبخش دیگر موجودات... جانهایی که روح در آنها ساکن است و به نور او منورند، خود تبدیل به موجوداتی روحانی می‌شوند و برای دیگران منشاء فیض می‌گردند. آگاهی از امور آینده، درک اسرار الاهی، پی بردن به مکنونات نهانی، شراکت در عطایای فیض، شهروندی آسمان، با فرشتگان خدا سرود خواندن، خوشی بی‌پایان، سلوک در خدا، شبیه خدا شدن و ــ از همه باشکوه‌تر ــ خدا شدن، همه و همه، از طریق روح است.

از نظر باسیلیوس، روح‌القدس مخلوقات را شبیه خدا و بلکه خدا می‌سازد ــ و تنها کسی قادر است چنین کند که خود دارای ذات الاهی باشد.

سوم اینکه، آنچه در دستورالعمل کلیسایی تعمید در مورد روح‌القدس آمده بود، به عنوان تأییدی بر الوهیت روح تعبیر شد. تعمید به نام پدر، پسر، و روح‌القدس انجام می‌شد (متی ۲۸: ۱۷-۲۰). آتاناسیوس و دیگران چنین استدلال کردند که این دستورالعمل نشان می‌دهد که سه شخص تثلیث با هم پیوندی تنگاتنگ دارند و نمی‌شود گفت پدر و پسر در جوهر الوهیت سهیم‌اند اما روح‌القدس مخلوقی بیش نیست. به همین ترتیب، باسیلیوس نیز اعلام داشت که دستورالعمل تعمید آشکارا به تفکیک‌ناپذیری پدر، پسر، و روح‌القدس اشاره دارد. به اعتقاد او، این واقعیت که در این دستورالعمل از هر سه شخص تثلیث در کنار هم نام برده شده است، آشکارا واجد دلالتهای الاهیاتی مهمی است.

بدین‌ترتیب، الوهیت کامل روح‌القدس در سیر تحول دیدگاه الاهیاتی آبای کلیسا نسبتاً خیلی دیر مورد تأیید قرار گرفت. پیشروی منطقی آموزه‌ها را می‌توان از نظر تاریخی این‌طور عنوان کرد: مرحلهٔ اول: پذیرش الوهیت کامل عیسی مسیح. مرحلهٔ دوم: پذیرش الوهیت کامل روح‌القدس. مرحلهٔ سوم: تدوین قطعی آموزهٔ تثلیث به‌گونه‌ای که تمام این حقایق بنیادین را دربر داشته باشد، همگی به‌درستی تبیین شده باشند، و رابطهٔ میانشان نیز به‌روشنی مشخص شده باشد.

ترتیب فوق کاملاً مورد تأیید گرگوریوس نازیانزوسی است. او معتقد بود اسرار مکاشفهٔ خدا به مرور زمان و در طی روندی تدریجی روشن و درک می‌شوند. از نظر گرگوریوس ممکن نیست تا مسئلهٔ الوهیت مسیح حل نشده، به مسئلهٔ الوهیت روح‌القدس پرداخت.

> تعلیم عهد عتیق در مورد پدر روشن و مشخص بود و در مورد پسر قدری مبهم. عهد جدید پسر را آشکار کرد اما به الوهیت روح‌القدس تنها اشاراتی سربسته داشت. اکنون روح‌القدس در ما ساکن است و او را بسیار بهتر و واضح‌تر می‌شناسیم. درست نبود آشکارا در مورد الوهیت پسر تعلیم داد در حالی که الوهیت پدر هنوز محل تردید بود. به همین ترتیب نیز تا وقتی (الوهیت) پسر تصدیق نشده بود، پذیرش روح‌القدس جایز نبود... بر ماست که به‌تدریج پیش رویم و... پله به پله صعود کنیم، تا بدین‌گونه بر شناختمان افزوده شود و نور تثلیث بر ما درخشان گردد.

آوگوستینوس: روح به عنوان پیوند محبت

در زمینهٔ تدوین و تکامل الاهیات روح‌القدس (شاخه‌ای از الاهیات که اغلب به روح‌القدس‌شناسی[۸۹] معروف است)، یکی از ارزنده‌ترین خدمات را مدیون آوگوستینوس هستیم. گرویدن آوگوستینوس به آیین مسیح، تااندازه‌ای به‌واسطهٔ نفوذ فردی بود به نام ماریوس ویکتورینوس[۹۰] که خود از زمینه‌ای بت‌پرست به مسیحیت گرویده بود. ویکتورینوس در خصوص نقش روح‌القدس دیدگاهی خاص داشت ـ چنانکه از این سرود او پیداست:

> یاریمان ده، ای روح‌القدس، ای پیوند بین پدر و پسر،
> آنگاه که آرام می‌گیری پدری، و آنگاه که به پیش می‌روی، پسر؛
> و در پیوند دادن همه در یکی، روح‌القدسی.

89. pneumatology 90. Marius Victorinus

اگرچه چند بیت فوق از لحاظ الاهیاتی حالت‌گرایانه[91] به‌نظر می‌رسد ــ بدعتی درخصوص تثلیث که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت (نک: ص ۳۲۸-۳۲۹) ــ در قالب همین چند جمله، ایدهٔ الاهیاتی بسیار مهمی بیان شده است: اینکه روح «پیوند بین پدر و پسر[92]» است.

آوگوستینوس این ایده را برمی‌گیرد و در رساله‌اش، با عنوان در باب تثلیث، با مهارتی خاص بسط می‌دهد. او بر ماهیت کاملاً ویژه و متمایز روح‌القدس تأکید دارد؛ با این حال، روح‌القدس به‌رغم این ماهیت منحصربه‌فرد، وجه اشتراک بین پدر و پسر است. پدر تنها پدرِ پسر است و پسر، تنها پسرِ پدر؛ اما روح‌القدس هم روحِ پدر است، هم روحِ پسر؛ و این دو را در محبت به هم پیوند می‌دهد. آوگوستینوس در بحث خود در این باره، تصدیق می‌کند که کتاب مقدس آشکارا نمی‌گوید که روح‌القدس محبت است، اما از آنجا که خدا محبت است و روح‌القدس نیز خداست، نتیجهٔ طبیعی این است که روح‌القدس محبت است.

> تعلیم کتاب مقدس این است که روح‌القدس نه صرفاً روحِ پدر است و نه صرفاً روحِ پسر، بلکه روحِ هر دو است؛ و این امر بیانگر محبت دوجانبه‌ای است که بین پدر و پسر حکمفرماست... اما کتاب مقدس نمی‌گوید روح‌القدس محبت است. اگر چنین چیزی گفته بود، دیگر به این همه تحقیق و بررسی نیاز نبود. اما این را می‌گوید که «خدا محبت است» (اول یوحنا ۴:۸ و ۱۶) و، بنابراین، درمی‌مانیم که کدام‌یک محبت است: خدای پدر، خدای پسر، خدای روح‌القدس، یا خدای تثلیث؟

دیدگاه آوگوستینوس درخصوص یکی بودن محبت و روح‌القدس، بر استدلالی پیچیده استوار است بدین قرار: می‌توانیم با مطالعهٔ دقیق زبانی که یوحنای رسول در نوشته‌هایش به‌کار برده (اول یوحنا ۴:۷ و ۱۹)، به اعتبار ایدهٔ «محبت» بودن روح‌القدس پی ببریم. یوحنا پس از آنکه می‌گوید: «ای حبیبان، یکدیگر را محبت نماییم زیرا که محبت از خداست»، ادامه می‌دهد: «و هر که محبت می‌نماید از خدا مولود شده است و خدا را می‌شناسد؛ و کسی که محبت نمی‌نماید، خدا را نمی‌شناسد زیرا خدا محبت است.» از اینجا مشخص می‌شود که محبتی که یوحنا آن را خدا می‌خواند، همان محبتی است که پیش‌تر گفته بود «از خدا» است. بنابراین، محبت خداست از خدا.[93] اما از آنجایی که پسر از خدای پدر مولود شده و روح‌القدس نیز از خدای پدر صادر گشته است، باید از خود بپرسیم این آیه را که «خدا محبت است» باید به کدامشان اطلاق کرد؟

---

91. modalistic 92. patris et filii copula 93. Deus ergo ex deo est dilectio

تنها پدر خداست بی‌آنکه «از خدا» باشد؛ بنابراین، آن محبتی که خداست و از خدا، یا باید پسر باشد، یا روح‌القدس. و اما نویسنده در آیات بعدی از محبت خدا سخن می‌گوید ــ نه محبت ما نسبت به او، بلکه «محبت او نسبت به ما که باعث شد پسر خود را بفرستد تا کفارهٔ گناهان ما شود» (**اول یوحنا** ۴: ۱۰). یوحنا بر همین اساس از ما می‌خواهد یکدیگر را محبت نماییم، تا خدا در ما ساکن شود، زیرا خدا (همان‌گونه که پیش‌تر گفته است) محبت است. و بعد برای آنکه مطلب را ساده‌تر بیان کند، بلافاصله می‌گوید: «از این می‌دانیم که در وی ساکنیم و او در ما، زیرا که از روح خود به ما داده است.» بنابراین، روح‌القدس (که خدا آن را به ما داده) باعث می‌شود در خدا ساکن شویم و او در ما. و این همانا تأثیر محبت است. بنابراین خودِ روح‌القدس است آن خدایی که محبت است.

ایدهٔ روح‌القدس به عنوان «پیوند محبت» هم برای آموزهٔ تثلیث آوگوستینوس حائز اهمیت فراوان است و هم برای آموزه‌ای که درخصوص کلیسا دارد. آموزهٔ نخست را در فصل بعد به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد، اما در اینجا جا دارد به آموزهٔ دوم او بپردازیم.

آوگوستینوس معتقد است روح‌القدس، از یک سو، پیوند اتحاد بین پدر و پسر است و، از سوی دیگر، پیوند بین خدا و ایمانداران. روح‌القدس عطیه‌ای است از جانب خدا که ایمانداران را هم به خدا پیوند می‌دهد، هم به یکدیگر. روح‌القدس میان ایمانداران پیوند اتحاد به‌وجود می‌آورد ــ اتحادی که انسجام و یکپارچگی کلیسا درنهایت بسته به آن است. کلیسا معبد روح‌القدس است و روح‌القدس در آن ساکن است. همان روحی که در یگانگی الوهیت میان پدر و پسر پیوند اتحاد به‌وجود می‌آورد، ایمانداران را نیز در یگانگی کلیسا با هم متحد می‌سازد.

کارکردهای روح‌القدس

و اما ببینیم روح‌القدس چه می‌کند؟ از دیدگاه سنت مسیحی، کار روح‌القدس عمدتاً بر سه حیطه متمرکز است: مکاشفه، نجات، و زندگی مسیحی. باقی این فصل را به بررسی اجمالی درک غنی مسیحیت از نقش روح‌القدس در پرتو هریک از این حیطه‌ها اختصاص داده‌ایم.

مکاشفه

نقش تعیین‌کنندهٔ روح‌القدس در شناساندن خدا به ابنای بشر، نکته‌ای است که به‌طرزی گسترده مورد تصدیق واقع شده است. ایرنایوس در این خصوص از روح‌القدسی سخن می‌گوید که «از طریق او انبیا نبوت نمودند، پدرانمان خدا را شناختند، و صالحان به طریق عدالت رهنمون

گشتند.» نیز مارتین بوتسر را می‌بینیم که در تفسیری که به سال ۱۵۳۶ بر اناجیل نوشته، می‌گوید الهام و مکاشفه بدون کمک روح‌القدس میسر نیست:

> تا پیش از آنکه به خدا ایمان آوریم و از روح‌القدس الهام گیریم، موجوداتی غیرروحانی هستیم و، از این رو، از شناخت هرگونه واقعیتی در مورد خدا عاجزیم. به همین جهت، هر نوع حکمت و پارسایی که مستقل از روح‌القدس اندوخته شود، جز ظلمت و سایهٔ موت نخواهد بود.

کار روح‌القدس این است که حقیقت خدا را بر ما آشکار سازد؛ بدون روح‌القدس، حقیقت همواره در هاله‌ای از ابهام باقی است. کار روح‌القدس در قبال مهم‌ترین منشاءِ سنت مسیحی از اهمیتی ویژه برخوردار است. آموزهٔ «الهامی بودن کتاب مقدس» تصریح می‌کند که کتاب مقدس به سبب منشاء خود از اقتدار و مرجعیت الاهی برخوردار است. این آموزه ـــ در اَشکال گوناگون ـــ سنت مشترک مسیحی است و ریشه در خود کتاب مقدس دارد، مخصوصاً این بیانیه که «تمامی کتاب مقدس الهام خداست» (دوم تیموتاؤس ۳: ۱۶). و اما در الاهیات پروتستان، آموزهٔ الهامی بودن کتاب مقدس کاربرد دیگری نیز دارد و آن اینکه، بر تقدم و اولویت کتاب مقدس بر کلیسا تأکید می‌گذارد. برخلاف اکثر نویسندگان کاتولیک که با استناد به جریان تعیین کتب برحق کتاب مقدس از سوی کلیسا، اقتدار و مرجعیت کلیسا را بر کتاب مقدس مقدم می‌شمرند، نویسندگان پروتستان بر این باورند که کلیسا صرفاً اقتداری را که پیشاپیش در خود کتاب مقدس وجود داشت به‌رسمیت شناخت. این نکته به‌خوبی در اعترافنامهٔ گالیک[۹۴] (۱۵۵۹) بیان شده است.

> می‌دانیم که این کتب برحق‌اند و مبنای قطعی ایمان ما، نه از آن رو که نظر کلیسای جامع چنین است، بل به‌واسطهٔ شهادت و الهام درونی روح‌القدس است که ما را قادر می‌سازد میان کتاب مقدس و دیگر کتب کلیسایی که، هرچند مفیدند، هرگز نمی‌توانند مبنای ایمانمان قرار گیرند، فرق بگذاریم.

با این حال، تنها مکاشفهٔ الهامی خدا نیست که به کار روح‌القدس مربوط است، بلکه پاسخ انسان به این مکاشفه نیز در گرو کار روح‌القدس است. اکثر الاهی‌دانان مسیحی خودِ ایمان را نیز نتیجهٔ کار روح‌القدس دانسته‌اند. ژان کالون از جمله نویسندگانی است که توجه ما را به نقش حیاتی

---

94. *Gallic Confession*

روح‌القدس در مکشوف ساختن حقیقت خدا و اطلاق یا «مهر کردن» آن بر آدمیان معطوف می‌دارد.

> اگر بگوییم ایمان عبارت است از شناختی پایدار و قطعی درخصوص احسان و نیکویی خدا نسبت به ما ــ شناختی که بر حقیقت وعدهٔ پرفیض خدا در مسیح مبتنی است، و از طریق روح‌القدس بر اذهانمان مکشوف و بر قلوبمان مهر می‌شود ــ از ایمان تعریفی درست ارائه داده‌ایم.

نجات

دیدیم چگونه نویسندگان و آبای کلیسا در توجیه الوهیت روح‌القدس به کارکردهای آن استناد کردند. بسیاری از این کارکردها مستقیماً به آموزهٔ نجات مربوط می‌شود ــ مانند نقش روح‌القدس در تقدیس، به شباهتِ خدا درآوردنِ انسان، و جنبهٔ الاهی بخشیدن به او. این نکته بویژه در سنت مسیحی شرق اهمیت می‌یابد که از دیرباز بر موضوع «خداگونه شدن» تأکید داشته است. تلقی مسیحیت غرب از نجات، با اینکه بیشتر بر رابطه مبتنی است[۹۵] تا بر دیدگاهی هستی‌شناختی، در نظام الاهیاتی خود نقشی برای کار روح‌القدس قائل است. به عنوان نمونه، کالون در آموزهٔ نجات خود، روح‌القدس را واجد نقشی عمده می‌داند، زیرا کسی است که میان مسیح و فرد ایماندار رابطه‌ای زنده ایجاد می‌کند.

زندگی مسیحی

بسیاری از نویسندگان، نقش روح‌القدس را بخصوص در زندگی مسیحی ــ چه فردی و چه جمعی ــ بسیار مهم می‌دانند. سیریل اسکندرانی[۹۶]، نویسندهٔ قرن پنجم، یکی از بی‌شمار نویسندگانی است که بر اهمیت نقش روح‌القدس در ایجاد اتحاد در کلیسا تأکید ورزیده است:

> همهٔ ما که یک روح واحد یعنی روح‌القدس را دریافت کرده‌ایم، به تعبیری در یکدیگر و در خدا ادغام شده‌ایم... درست همان‌طور که قدرت جسم مقدس مسیح، تمام کسانی را که این جسم در آنها ساکن است در قالب بدنی واحد یک می‌سازد، به همین ترتیب، به گمان من، روح واحد و تفکیک‌ناپذیر خدا که در تمامی ما ساکن است، همگی‌مان را به سوی اتحاد روحانی سوق می‌دهد.

با این حال، هرگونه درک مسیحی درست در مورد نقش روح‌القدس بسی از این فراتر می‌رود و

---

95. relational 96. Cyril of Alexandria

لااقل دو حیطهٔ دیگر را نیز در بر می‌گیرد. مورد نخست، «واقعی ساختن» خداست در عبادات و پرستشهای فردی و جمعی. اهمیت نقش روح‌القدس در دعا، زندگی روحانی، و عبادات مسیحی از سوی بسیاری از نویسندگان گذشته و حال مورد تأکید قرار گرفته است. مورد دوم این واقعیت است که روح‌القدس به ایمانداران قدرت می‌بخشد که، بویژه در زمینهٔ مسائل اخلاقی، زندگی مسیحایی داشته باشند. مارتین بوتسر، در تفسیری که به سال ۱۵۳۶ بر اناجیل نوشته، تأکید می‌کند که ایمانداران اگر بناست احکام خدا را نگاه دارند، چاره‌ای جز یاری روح‌القدس ندارند:

> بنابراین، ایمانداران دیگر زیر شریعت نیستند، زیرا روح را در خود دارند ــ روحی که آنان را بسیار بهتر و کامل‌تر از شریعت به همه‌چیز تعلیم می‌دهد و بسیار نیرومندتر از شریعت بدانان قدرت می‌بخشد تا از فرمانهای خدا اطاعت کنند. به دیگر بیان، روح‌القدس قلوب مؤمنان را به‌گونه‌ای برمی‌انگیزد که مشتاقانه و با تمام وجود خواهان اطاعت از دستوراتی می‌شوند که شریعت فرمان می‌داد اما به‌خودی‌خود نمی‌توانست کسی را به انجام دادن آنها وادارد.

حال که آموزهٔ خدا را به‌طور کلی بررسی کردیم، باید توجهمان را بر موضوع بس پیچیده‌تر آموزهٔ تثلیث معطوف کنیم ــ آموزه‌ای که در مورد خدا حقایقی را بیان می‌دارد که خاص مسیحیت است.

سؤالات فصل هفتم

۱. «خدا خود را به عنوان خداوند مکشوف می‌سازد» (کارل بارت). در این عبارت، اشاره به خدا در قالب ضمیری مذکر (در زبان انگلیسی) چه مشکلاتی به‌وجود می‌آورد؟

۲. بسیاری از مسیحیان از «رابطه‌ای شخصی» با خدا سخن می‌گویند. به‌نظر شما منظورشان چیست؟

۳. «خدا قادر به انجام دادن هر کاری هست.» چنین تعریفی را از قادر مطلق بودن خدا چگونه ارزیابی می‌کنید؟

۴. چرا بسیاری از مسیحیان معتقدند خدا درد و رنج می‌بیند؟ اعتقاد یا بی‌اعتقادی به این امر، چه تفاوتی می‌کند؟

۵. مهم‌ترین دیدگاههایی را که درخصوص مفهوم خدا به عنوان خالق دنیا وجود دارد خلاصه‌وار شرح دهید و ارزیابی کنید.

۶. ویژگی منحصربه‌فرد روح‌القدس چیست؟

فصل هشتم

آموزۀ تثلیث

آموزۀ تثلیث را، بنا به سنت، همواره در ابتدای آثار الاهیاتی آورده‌اند. از جمله علل این کار نیز تأثیر اعتقادنامه‌های مسیحی است بر این‌گونه آثار. اعتقادنامه‌ها با اعلام ایمان به خدا آغاز می‌شوند. از این رو، در نظر اکثر الاهی‌دانان طبیعی‌تر آن می‌نماید که از همین الگو پیروی کرده، هرگونه بحثی راجع به آموزۀ خدا را در ابتدای آثارشان بیاورند. برای مثال، توماس آکویناس که شاید بتوان او را بهترین نمونۀ این نوع نگارش الاهیات به شیوۀ کلاسیک دانست، کاملاً طبیعی می‌دید که اثر الاهیاتی برجستۀ خود به نام کلیات الاهیاتی را با بحثی کلی پیرامون خدا و بخصوص تثلیث آغاز کند. با این حال، باید توجه داشت که این تنها الگوی موجود نیست. به عنوان مثال، بد نیست ببینیم شلایرماخر در اثرش به نام ایمان مسیحی بحث پیرامون آموزۀ خدا را در کجای کتاب آورده است.

چنانکه پیش‌تر دیدیم، شلایرماخر، بنا به دیدگاه الاهیاتی خاص خود، کار را با تجربۀ بشری «احساس وابستگی مطلق» که تجربه‌ای است همگانی آغاز می‌کند؛ آنگاه این تجربه را در مفهومی مسیحی به عنوان «احساس وابستگی مطلق به خدا» تعبیر می‌کند، و پس از یک سلسله استدلالات و نتیجه‌گیریهای عریض و طویل در مورد این احساس وابستگی، عاقبت به سراغ آموزۀ تثلیث می‌رود. بدین‌ترتیب، این آموزه درست در پایان کتاب و در قسمت ضمیمه مطرح می‌شود. این امر، از نگاه برخی، نشان‌دهندۀ آن است که شلایرماخر تثلیث را ضمیمۀ الاهیات خود می‌داند؛ اما، از نظر برخی دیگر، این کار شلایرماخر گواهی است بر اینکه او تثلیث را آخرین کلامی می‌داند که می‌توان راجع به خدا بر زبان آورد.

آموزۀ تثلیث بی‌گمان یکی از پیچیده‌ترین جنبه‌های الاهیات مسیحی است و بحثی دقیق و

مفصل می‌طلبد. آنچه در پی می‌آید کوششی است در جهت ارائهٔ ملاحظاتی که به تطور و تکامل این آموزه منجر شد. ابتدا مبانی کتاب مقدسی این آموزه را بررسی می‌کنیم.

مبانی کتاب مقدسی تثلیث

اگر به کتاب مقدس نگاهی گذرا بیندازیم، در تمام آن تنها به دو آیه برمی‌خوریم که می‌توان آنها را در مفهوم تثلیث تعبیر کرد: یکی متی ۱۹: ۲۸، و دیگری دوم قرنتیان ۱۴: ۱۳. هردو این آیات عمیقاً در بینش مسیحی ریشه دوانیده‌اند: اولی به سبب دلالتهای تعمیدی آن، و دومی به علت کاربرد رایجی که در دعاها و عبادات مسیحی پیدا کرده است. با این حال، این دو آیه به‌خودی‌خود چندان نمی‌تواند مبنای آموزهٔ تثلیث قرار گیرد.

خوشبختانه، مبنای آموزهٔ تثلیث تنها به همین دو آیه محدود نیست، بلکه مبانی این آموزه را باید در الگوی فراگیر عملکرد الاهی سراغ جست که عهد جدید بدان گواهی می‌دهد. پدر در مسیح و از طریق روح‌القدس مکشوف می‌شود. در نوشته‌های عهد جدید بین پدر و پسر و روح‌القدس پیوندی بس تنگاتنگ وجود دارد، و این سه عنصر به‌کرات در جای جای عهد جدید به عنوان عناصر کلیتی عظیم‌تر در پیوند با هم به تصویر کشیده می‌شوند. ظاهراً تمامیت حضور و قدرت نجاتبخش خدا را تنها از طریق دخیل دانستن هر سه عنصر تثلیث می‌توان بیان کرد (به عنوان مثال، نک: اول قرنتیان ۱۲: ۴-۶؛ دوم قرنتیان ۱: ۲۱ و ۲۲؛ غلاطیان ۴: ۶؛ افسسیان ۲: ۲۰ ـ ۲۲؛ دوم تسالونیکیان ۲: ۱۳ و ۱۴؛ تیطس ۳: ۴-۶؛ اول پطرس ۱: ۲).

همین ساختار تثلیثی را در عهد عتیق نیز شاهدیم. در عهد عتیق، در سه مورد از خدا در قالبهای شخصی[1] سخن رفته است، که طبعاً به آموزه مسیحی تثلیث می‌انجامد. این سه مورد عبارتند از:

۱. **حکمت**: این شخصیت‌پردازی دربارهٔ خدا را بویژه در ادبیات حکمتی نظیر امثال، ایوب، و حکمت یسوع پسر سیراخ شاهدیم. صفت حمکت الاهی در اینجا طوری تصویر می‌شود که گویی یک شخص است (ایدهٔ شخصیت‌بخشی نیز از همین‌جا نشئت می‌گیرد) و موجودیتی جداگانه و در عین حال متکی به خدا دارد. حکمت (که در ضمن همیشه به صورت مؤنث توصیف می‌شود) در کار خلقت حضوری فعال دارد و جهان را به گونه‌ای می‌آفریند که نشان او را بر خود دارد (**امثال** ۱: ۲۰-۲۳؛ ۹: ۱-۶؛ **ایوب** ۲۸؛ **حکمت یسوع پسر سیراخ** ۲۴-۱).

---

1. personification

۲. کلام خدا: در اینجا، سخن یا کلام خدا به عنوان وجودی تصویر می‌شود که موجودیتی مستقل از خدا دارد، اما موجودیتش در عین حال برخاسته از خداست. کلام خدا به دنیا می‌رود تا آدمیان را با نقشه و ارادهٔ خدا مواجه سازد و هدایتشان کند، بر آنان داوری نماید و نجاتشان دهد (مزمور ۱۱۹:۸۹؛ مزمور ۱۴۷:۱۵–۲۰؛ اشعیا ۵۵:۱۰ و ۱۱).

۳. روح خدا: عبارت «روح خدا» در عهد عتیق در اشاره به حضور و قدرت خدا در جهان خلقت به‌کار می‌رود. این روح بر مسیح موعود قرار دارد (اشعیا ۴۲:۱–۳)، و آنگاه که نظام کهنهٔ جهان عاقبت درگذشت، عامل خلقتی جدید است (حزقیال ۳۶:۲۶؛ ۳۷:۱–۱۴).

این سه مورد hypostatization([تقریباً] معادل یونانی اصطلاح انگلیسی personification) به‌خودی‌خود معادل آموزهٔ تثلیث به‌معنای اخص کلمه نیستند، بلکه به الگوی فعالیت و حضور الاهی در جهان خلقت و از طریق آن اشاره دارند که، بر اساس آن، خدا هم در درون عالم هستی است، هم ورای آن. مفهومی منحصراً یکتاباورانه[2] در مورد خدا، در تبیین این درک پویا از او ناکافی بود. همین الگوی فعالیت الاهی است که در آموزهٔ تثلیث بیان می‌شود.

آموزهٔ تثلیث را می‌توان ماحصل تأملاتی مداوم و انتقادی در مورد الگوی عملکرد الاهی دانست آن‌گونه که در کتاب مقدس مکشوف شده و در قالب تجربهٔ مسیحی تداوم یافته است. البته این بدان‌معنا نیست که کتاب مقدس دربردارندهٔ آموزهٔ تثلیث است، بلکه کتاب مقدس به خدایی شهادت می‌دهد که لازم است او را در مفهومی تثلیثی بشناسیم. در زیر، سیر تکاملی این آموزه و اصطلاحات و واژگانی را که منحصراً در این ارتباط به‌کار می‌روند بررسی می‌کنیم.

تطور تاریخی آموزهٔ تثلیث: اصطلاحات

واژگان و اصطلاحات مربوط به آموزهٔ تثلیث بی‌گمان یکی از بزرگترین دشواریهایی است که دانشجو خود را با آن مواجه می‌بیند. در مورد عبارت «سه شخصیت، یک ذات» حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که چندان روشنگر نیست. با این حال، درک اینکه این اصطلاحات چگونه به‌وجود آمدند خود شاید یکی از مؤثرترین راههای پی بردن به معنا و اهمیتشان باشد.

شاید بتوان ترتولیانوس را الاهی‌دانی دانست که باعث شکل‌گیری اصطلاحات و واژگان خاص تثلیث شد. نتایج یک بررسی نشان می‌دهد که ترتولیانوس ۵۰۹ اسم، ۲۸۴ صفت، و

2. unitarian

۱۶۱ فعل جدید به زبان لاتین افزوده است. البته خوشبختانه ظاهراً همهٔ این اصطلاحات متداول نشده است. بنابراین، شگفت نیست که وقتی توجه خود را معطوف آموزهٔ تثلیث کرد، سیلی از اصطلاحات جدید رخ نمود که، از این بین، بخصوص سه اصطلاح اهمیت دارد.

۱. *Trinitas*: معادل لاتینی واژهٔ تثلیث را، که از آن زمان تاکنون جزء جدایی‌ناپذیر الاهیات مسیحی بوده است، ترتولیانوس ابداع کرد. اگرچه اصطلاحات دیگری نیز برای این منظور پیشنهاد شده بود، نفوذ ترتولیانوس به‌حدی بود که امروز این اصطلاح در کلیسای غرب به صورت تنها اصطلاح معیار درآمده است.

۲. *Persona*: ترتولیانوس این اصطلاح لاتین را به عنوان برگردان واژهٔ یونانی *hypostasis* (به‌معنای شخص) به‌کار برد که در آن زمان رفته‌رفته در محافل کلیسایی یونانی‌زبان مقبولیت می‌یافت. محققان در این باره که منظور ترتولیانوس از این اصطلاح لاتین دقیقاً چه بوده است، بحثهای مفصلی داشته‌اند ــ اصطلاحی که در انگلیسی همیشه به person (شخص) ترجمه شده است (نک: صص ۲۶۲-۲۶۵). در این خصوص، اکثراً با توضیحی که در پی می‌آید موافقند، توضیحی که تااندازه‌ای به روشن شدن پیچیدگیهای تثلیث کمک می‌کند.

معنای لغوی اصطلاح *persona*، ماسک یا نقاب است؛ نظیر آنچه بازیگران در نمایشهای رومی بر چهره می‌زدند. بازیگران در آن زمان نقاب می‌پوشیدند تا تماشاچیان از این طریق دریابند هر بازیگر مشغول ایفای چه نقشی است. بدین‌ترتیب، این اصطلاح رفته‌رفته توسعه یافت و به‌معنای «نقشی که کسی برعهده دارد» به‌کار رفت. ممکن است هدف ترتولیانوس واقعاً این بوده باشد که خوانندگانش ایدهٔ «یک ذات، سه شخص» را به این معنا تعبیر کنند که خدای واحد در داستان عظیم رهایی بشر، سه نقش مجزا اما مرتبط ایفا کرده است. در پس تکثر نقشها، بازیگری واحد نهفته است. پیچیدگی روند خلقت و نجات بدین‌معنا نیست که خدایان بسیاری در این امر دخیل هستند، بلکه در چارچوب برنامهٔ نجات[3] (اصطلاحی که در بخش بعدی به‌تفصیل بدان خواهیم پرداخت)، خدایی واحد به طرقی گوناگون عمل می‌کند.

۳. Substantia: ترتولیانوس این اصطلاح را در بیان این مفهوم به‌کار برد که الوهیت ــ به‌رغم پیچیدگی ذاتی مکاشفهٔ خدا در تاریخ ــ از اتحاد و یگانگی بنیادین برخوردار است. هر سه شخص تثلیث از «جوهر[4]» یا ذاتی مشترک بهره دارند. جوهر را نباید وجودی مستقل از سه شخص تثلیث فرض کرد بلکه، به‌رغم کثرت و چندگانگی ظاهریشان، بیانگر اتحاد مشترک بنیادین آنهاست.

---

3. economy of salvation 4. substance

تطور تاریخی آموزهٔ تثلیث: مفاهیم

بهترین راه بررسی تکامل آموزهٔ تثلیث این است که آن را به‌گونه‌ای سازمند با روند تکامل مسیح‌شناسی در پیوند ببینیم (نک: صص ۱۹-۲۲؛ ۳۴۸-۳۷۵). این نکته که عیسی با خدا «هم‌ذات[5]» است و نه «دارای ذاتی مشابه[6]» با او، رفته‌رفته مقبولیت عام یافت و همه در آن اتفاق‌نظر داشتند. منتها سؤال این بود که اگر عیسی به‌راستی و به‌معنای واقعی خداست، این امر در مورد خدا به چه معناست؟ آیا حال که عیسی نیز خداست، باید گفت دو خدا وجود دارد؟ یا اینکه باید در مورد چگونگی ذات خدا جداً تجدیدنظر کرد؟ از لحاظ تاریخی، می‌توان چنین استدلال کرد که آموزهٔ تثلیث با سیر تکامل آموزهٔ الوهیت مسیح ارتباطی تنگاتنگ دارد. کلیسا هرقدر بیشتر بر خدا بودن عیسی تأکید می‌ورزید، بیشتر زیر فشار بود که چگونگی ارتباط مسیح و خدا را روشن کند.

نقطه آغاز تأملات مسیحی پیرامون تثلیث ــ چنانکه پیش‌تر دیدیم ــ شهادت عهد جدید است به حضور و کار خدا در مسیح و از طریق روح‌القدس. از نظر ایرنایوس فرایند نجات از آغاز تا پایان بر کار پدر، پسر، و روح‌القدس گواهی می‌دهد. هم او بود که اصطلاح «برنامهٔ نجات» را باب کرد که به صورت یکی از ارکان مهم هرگونه بحثی در مورد تثلیث درآمده است. واژهٔ برنامه[7] نیاز به توضیح دارد: واژهٔ یونانی *oikonomia* در اصل به معنی «نظام و برنامهٔ حاکم بر امور یک شخص» است (بدین‌ترتیب ارتباط آن با کاربرد امروزی این واژه روشن می‌شود). از نظر ایرنایوس، عبارت «برنامهٔ نجات» به این معنا بود: «شیوه‌ای که از طریق آن خدا نجات ابنای بشر را در تاریخ برنامه‌ریزی کرده است.»

در آن هنگام، ایرنایوس سخت از سوی مخالفان گنوسی تحت فشار بود. پیروان گنوستیسیسم عقیده داشتند که خدای خالق کاملاً با خدای نجات‌دهنده فرق دارد (و دون‌مرتبه‌تر از آن است ــ نک: صص ۲۹۲-۲۹۵). بنا بر روایت ابداعی مرقیون، خدای عهد عتیق خدای خالق است و با خدای نجات‌دهنده در عهد جدید به کلی تفاوت دارد. از این رو، بر مسیحیان است که از عهد عتیق حذر کنند و تمام توجه خود را معطوف عهد جدید سازند. اما ایرنایوس این نگرش را به‌شدت مردود خواند. از نظر او، کل فرایند نجات، از آغاز خلقت تا پایان تاریخ، یکسر کار خدایی واحد است. یک برنامهٔ نجات وجود دارد و در آن یک خدا ــ که هم خالق بود، هم نجات‌دهنده ــ

---

5. homoousios 6. homoiousios 7. economy

دست‌اندرکار نجات خلقت است. ایرنایوس در اثر خود با عنوان اثبات موعظهٔ رسولان[8] بر عملکردهای متمایز اما مرتبط پدر، پسر، و روح‌القدس در چارچوب برنامهٔ نجات تأکید ورزید. او اعلام داشت که ایمان دارد به:

> خدای پدرِ نامخلوق که در چیزی نمی‌گنجد، نادیدنی است، خدای یکتا و خالق جهان هستی است. این است نخستین اصل ایمان ما... و به کلمهٔ خدا، پسر خدا، خداوندمان عیسی مسیح... که آنگاه که زمان به کمال رسید انسانی شد در بین دیگر انسانها، مرئی و قابل‌لمس، تا همه‌چیز را در خود جمع کند، موت را نابود سازد، حیات را به ارمغان آورد، و پیوند بین خدا و انسان را احیا نماید. و... به روح‌القدس... که آنگاه که زمان به کمال رسید به‌گونه‌ای جدید بر طبیعت انسانی ما نازل شد تا انسانهارا در سرتاسر جهان در نظر خدا احیا نماید.

قسمت فوق، ایدهٔ تثلیث برنامهٔ نجات[9] را به‌خوبی بیان می‌کند. منظور از تثلیث برنامهٔ نجات، درکی از ذات الاهی است که، به موجب آن، هریک از [سه] شخص الاهی مسئول یکی از جنبه‌های برنامهٔ نجات است. بدین‌ترتیب، آموزهٔ تثلیث نه یک سلسله تأملات الاهیاتی بی‌حاصل، بلکه آموزه‌ای است که مستقیماً ریشه در تجربهٔ بشری پیچیدهٔ نجات در مسیح دارد و به تبیین این تجربه می‌پردازد.

نه‌تنها واژگان تثلیث بلکه شکل خاص این آموزه را نیز مدیون ترتولیانوس هستیم. خدا واحد است؛ با این حال، او را نمی‌توان جدا از نظام خلقت تصور کرد. برنامهٔ نجات گواه آن است که خدا در جهان خلقت حضوری فعال دارد؛ و این فعالیتی است پیچیده. در بررسی آن درمی‌یابیم که این فعالیت الاهی، هم از یگانگی برخوردار است، هم از تمایز. ترتولیانوس چنین استدلال می‌کند که «جوهر» سه جنبهٔ برنامهٔ نجات را با هم یگانه می‌سازد و «شخص»، وجه تمایز بین آنهاست. سه شخص تثلیث متمایز اما تفکیک‌ناپذیرند، با هم متفاوت هستند، اما جدا یا مستقل از هم نیستند. بدین‌ترتیب، پیچیدگی تجربهٔ بشری نجات معلول این واقعیت است که سه شخص الوهیت به‌گونه‌ای متمایز و در عین حال هماهنگ در تاریخ بشری عمل می‌کنند، بی‌آنکه به یگانگی و تمامیت الوهیت خدشه‌ای وارد آید.

به نیمهٔ دوم قرن چهارم که می‌رسیم، می‌بینیم مناقشاتی که بر سر رابطهٔ پدر با پسر در جریان

---

8. *Demonstration of the Apostolic Preaching*
9. economic Trinity

بود تقریباً به‌طور کامل فروکش کرده است. اذعان این نکته که پدر و پسر «از یک ذات» هستند، مناقشهٔ آریوسی را به‌پایان رساند و سبب شد محافل کلیسایی در مورد الوهیت پسر به اتفاق‌نظر برسند. با این حال، هنوز لازم بود مبانی الاهیاتی مستحکم‌تری در این زمینه پی افکنده شود. به عنوان نمونه، در مورد رابطهٔ روح‌القدس با پدر چه باید گفت؟ و نیز رابطهٔ روح‌القدس با پسر؟ در کل اتفاق‌نظر وجود داشت که روح‌القدس را نمی‌توان از جرگهٔ الوهیت حذف کرد. آبای کاپادوکیا بویژه، باسیلیوس اهل قیصریه، چنان قاطعانه از الوهیت روح‌القدس دفاع کردند که بنیان آخرین عنصر الاهیات تثلیث نیز خیلی زود پی افکنده شد. بدین‌ترتیب، حال که در مورد الوهیت و هم‌ردیف بودن پدر، پسر، و روح‌القدس توافق حاصل شده بود، وقت آن بود که مدل‌هایی برای تثلیث ارائه‌گردد تا این درک از الوهیت از طریق آن به منصهٔ ظهور رسد.

در مجموع می‌توان گفت که نظام الاهیاتی کلیسای شرق بیشتر بر تمایز سه شخص یا اقنوم[10] تثلیث تأکید داشت و برای پاس داشتن از اتحاد و یگانگی‌شان، بر این نکته تأکید می‌کرد که پسر و روح‌القدس هر دو از پدر مشتق می‌شوند. به اعتقاد آنان، میان سه شخص یا اقنوم تثلیث رابطه‌ای هستی‌شناسانه وجود دارد ــ رابطه‌ای که ریشه در ماهیت یا نحوهٔ وجود خاص هریک از این سه شخص دارد. برای مثال، رابطهٔ پسر با پدر در قالب «مولود بودن» و «پسر بودن» تعریف می‌شود. چنانکه خواهیم دید، آوگوستینوس از این دیدگاه فاصله می‌گیرد و، در عوض، ترجیح می‌دهد از سه شخص تثلیث با بهره‌گیری از مفهوم رابطهٔ شخصی سخن براند. این مطالب را بعداً به هنگام بحثمان پیرامون مناقشهٔ فیلیوک بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۳۴۳-۳۴۷).

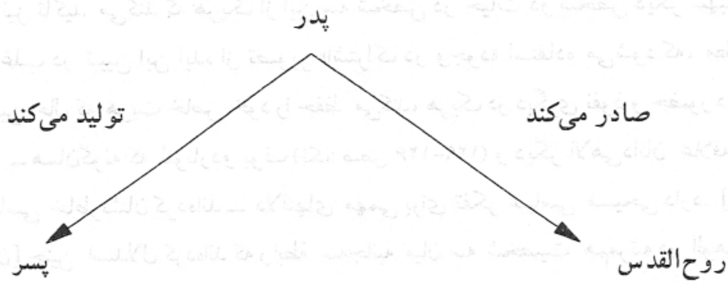
و اما نظام الاهیاتی کلیسای غرب بیشتر راغب بود وحدانیت خدا را ــ بویژه در کار مکاشفه و نجات ــ نقطه آغاز تفکر خود قرار دهد و رابطهٔ سه شخص تثلیث را در پرتو مشارکت و رابطهٔ متقابلی که با هم دارند بررسی کند. تفکر آوگوستینوس که اندکی بعد آن را بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۳۳۲-۳۳۵)، نمونهٔ بارز این دیدگاه است.

ممکن است در نگاه نخست چنین به‌نظر آید که دیدگاه شرق تثلیث را مشتمل بر سه عامل مستقل می‌داند که هریک به کاری متفاوت مشغولند. این احتمال در دو تحول بعدی، که معمولاً دو اصطلاح «درهم‌تنیدگی[11]» و «مناسبت[12]» معرف آن هستند، منتفی شد. اگرچه بسط کامل این دو مفهوم را تنها در مراحل بعدی تحول آموزهٔ تثلیث شاهدیم، تردیدی نیست که هم ایرنایوس و هم ترتولیانوس از همان ابتدا اشاراتی بدان کرده بودند و، به‌علاوه، صورت تکامل یافته‌تر آن را

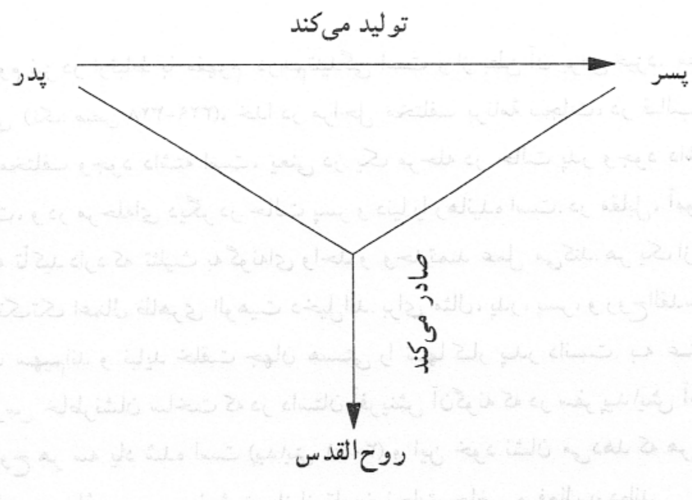
---

10. hypostases 11. perichoresis 12. appropriation

در نوشته‌های گرگوریوس نوسایی نیز شاهدیم. جا دارد این دو مفهوم را در اینجا بررسی کنیم.



نمودار اول: دیدگاه کلیسای شرق در خصوص تثلیث



نمودار دوم: دیدگاه کلیسای غرب درخصوص تثلیث

درهم تنیدگی

کاربرد این اصطلاح یونانی، که اغلب به عنوان لاتین آن *circumincessio* (به‌معنای درهم‌تنیدگی[13]) برمی‌خوریم، در قرن ششم باب شد. این اصطلاح، به نحوهٔ ارتباط میان سه شخص تثلیث اشاره

13. mutual interpenetration

دارد. مفهوم *perichoresis* امکان حفظ فردیت سه شخص تثلیث را فراهم می‌آورد و، در عین حال، بر این واقعیت نیز تأکید می‌کند که هریک از این سه شخص در حیات دو شخص دیگر سهیم و شریک است. اغلب در تبیین این ایده از تصویر «اشتراک در وجود» استفاده می‌شود که، مطابق آن، هر فرد در عین حال که هویت خاص خود را حفظ می‌کند، هریک در دیگری نفوذ و حضور دارد.

این مفهوم ــ همان‌گونه که لئوناردو بوف (نک: صص ۱۲۶-۱۲۹) و دیگر الاهی‌دانان علاقه‌مند به الاهیات سیاسی خاطرنشان کرده‌اند ــ دلالتهای مهمی برای تفکر سیاسی مسیحی دارد. [این دسته الاهی‌دانان] چنین استدلال کرده‌اند که رابطهٔ سه‌جانبه میان سه شخصیت هم‌مرتبه در الوهیت، الگویی است هم برای روابط انسانی در جوامع مختلف و هم برای نظریات سیاسی/اجتماعی مسیحی. اکنون به یکی دیگر از مفاهیم مهم در این مورد می‌پردازیم.

مناسبت

این ایدهٔ دوم نیز در ارتباط با مفهوم درهم‌تنیدگی است و از بطن آن برمی‌خیزد. مطابق بدعت حالت‌گرایی (نک: صص ۳۲۸-۳۲۹)، خدا در مراحل مختلف برنامهٔ نجات، در قالب «حالتهای وجودی» مختلف وجود داشته است، یعنی در یک مرحله در حالت پدر وجود داشته و دنیا را آفریده است، و در مرحله‌ای دیگر در حالت پسر و دنیا را رهانیده است. در مقابل، آموزهٔ مناسبت بر این نکته تأکید دارد که تثلیث به‌گونه‌ای واحد و وحدتمند عمل می‌کند. هر یک از سه شخص تثلیث در تک‌تک اعمال ظاهری الوهیت دخیل‌اند. برای مثال، پدر، پسر، و روح‌القدس هر سه در کار خلقت سهیم‌اند و نباید خلقت جهان هستی را تنها کار پدر دانست. به عنوان نمونه، آوگوستینوس خاطرنشان ساخت که در داستان آفرینش آن‌گونه که در سفر پیدایش آمده، از خدا، کلام، و روح هر سه یاد شده است (پیدایش ۱:۱-۳) و این خود نشان می‌دهد که هر سه شخص تثلیث در این مرحلهٔ مهم و سرنوشت‌ساز از تاریخ نجات حاضر و فعال بوده‌اند.

با این حال، مناسبت دارد که خلقت را کار پدر بدانیم. درست است که هر سه شخص تثلیث در کار خلقت سهیم‌اند، این امر در وهلهٔ نخست عملکرد خاص پدر دانسته می‌شود. به همین ترتیب، تمام اشخاص تثلیث در کار نجات دخیل‌اند (هرچند، چنانکه بعداً خواهیم دید، هستند دیدگاهها و نظریات نجات‌شناسی که به بُعد تثلیثی صلیب هیچ توجهی ندارند و به همین جهت هم سست‌بنیان‌اند) اما، با وجود این، بجاست و مناسبت دارد که نجات را در وهلهٔ نخست عملکرد خاص پسر بدانیم.

دو آموزهٔ «درهم‌تنیدگی» و «مناسبت» بر روی هم سبب می‌شوند بتوانیم الوهیت را به عنوان

«اشتراک در وجود» تصور کنیم که در آن همه در همه‌چیز سهیم‌اند، به هم مرتبطند، و در یگانگی به‌سر می‌برند. پدر، پسر، و روح‌القدس به‌سان سه شعبهٔ مجزا از یک شرکت بین‌المللی، سه جزء جداگانه از الوهیت نیستند که ارتباطی با هم نداشته باشند، بلکه تمایزاتی در ذات واحد الوهیت‌اند که در چارچوب برنامهٔ نجات و تجربهٔ بشری از رهایی و فیض، مشهود می‌گردند. آموزهٔ تثلیث مهر تأییدی است بر این واقعیت که در پس پیچیدگیهای تاریخ نجات و تجربه‌ای که ما از خدا داریم، فقط و فقط یک خدا نهفته است.

یکی از عالمانه‌ترین موارد تشریح نکات فوق را در رسالهٔ تثلیث (۱۹۷۰) نوشتهٔ کارل رانر شاهدیم. بحث رانر پیرامون آموزهٔ تثلیث یکی از جالب‌ترین جنبه‌های نظام فکری اوست. متأسفانه این بحث جالب او در عین حال یکی از دشوارترین جنبه‌های تفکر او نیز هست ــ رانر نویسنده‌ای است که چندان به شیوایی کلام شهره نیست.(در این باره آورده‌اند که روزی الاهی‌دانی امریکایی از اینکه آثار رانر از زبان آلمانی به انگلیسی ترجمه شده و در دسترس است، نزد همکار آلمانی‌اش اظهار خرسندی می‌کند و می‌گوید: «نوشته‌های رانر بسیار عالی و ماهرانه به زبان انگلیسی برگردانده شده است.» همکار آلمانی او خندهٔ تلخی می‌زند و می‌گوید: «منتظر کسی هستیم که این ترجمه را به زبان آلمانی نیز برگرداند.»)

بحث پیرامون رابطه بین تثلیث برنامهٔ نجات و تثلیث ذاتی یا «درون‌باشنده»[14] یکی از مهم‌ترین بحثهای رانر در این زمینه است. البته مراد، دو الوهیت مختلف نیست بلکه این دو، دو نگرش مختلف به الوهیتی واحدند. تثلیث ذاتی یا درون‌باشنده را می‌توان تلاشی دانست برای بررسی الوهیت خارج از شرایط محدودکنندهٔ زمان و مکان. منظور از تثلیث برنامهٔ نجات نیز نحوهٔ آشکار شدن تثلیث است در چارچوب برنامهٔ نجات، یعنی در خود فرایند تاریخ. رانر در این مورد این تکیه کلام را به کار می‌برد: «تثلیث برنامهٔ نجات، همان تثلیث ذاتی است و برعکس.» به عبارت دیگر:

۱. خدایی که در برنامهٔ نجات شناخته می‌شود با چگونگی ذات خدا مطابقت دارد. صحبت در هر دو مورد بر سر یک خداست. خدا خود را به‌شکلی سه‌گانه مکشوف می‌سازد زیرا فی‌نفسه خدایی سه‌گانه است. مکاشفهٔ خدا در مورد خود با ذات و جوهر خدا همخوانی دارد.

۲. تجربهٔ انسان از عمل خدا در برنامهٔ نجات، در عین حال تجربه‌ای از تاریخ درونی خدا و حیات درون‌باشندهٔ او نیز هست. تنها یک شبکه روابط الاهی وجود دارد، منتها این یک شبکه به دو صورت مجزا وجود دارد: یکی ابدی، دیگری تاریخی. یکی ورای تاریخ است، دیگری توسط

---

14. essential or "immanent" Trinity

عوامل محدودکنندهٔ تاریخی شکل می‌گیرد و بسته به آنهاست.
خواهیم دید که این دیدگاه (که شمه‌ای است از آنچه اکثر الاهی‌دانان مسیحی در آن اتفاق‌نظر دارند) برخی از نکات مبهم به‌جامانده از مفهوم «مناسبت» را روشن می‌سازد و میان خودآشکارسازی خدا در تاریخ و وجود ابدی او، پیوندی مستحکم به‌وجود می‌آورد.

دو بدعت درخصوص تثلیث

پیش‌تر در تبیین اصطلاح بدعت گفتیم که بهتر است آن را تعبیری ناقص از مسیحیت تعریف کنیم. در حیطه‌ای از الاهیات به پیچیدگی آموزهٔ تثلیث، شگفت نیست که در مورد این موضوع نگرشهای مختلفی وجود داشته باشد. و باز شگفت نیست که، از بین این نگرشها، برخی در نگاه دقیق‌تر سخت ناقص و ناکافی جلوه کنند. دو بدعتی که در زیر به آنها خواهیم پرداخت، برای دانشجوی الاهیات بیش از دیگر بدعتها اهمیت دارد.

حالت‌گرایی

اصطلاح حالت‌گرایی را تاریخنگار اصول جزمی آدولف فون هارناک اهل آلمان در اشاره به ویژگی مشترک سلسله بدعتهای تثلیثی به‌کار برد که عمدتاً به نوئتوس و پراکسیس در اواخر قرن دوم، و سابلیوس در قرن سوم نسبت داده می‌شود. مشغلهٔ ذهنی تمام این نویسندگان این بود که از وحدت الوهیت دفاع کنند و نگذارند اعتقاد به آموزهٔ تثلیث درنهایت به اعتقاد به سه خدا منجر شود. (همان‌طور که بعدها خواهیم دید، این نگرانی آنان کاملاً موجه بود.) دفاع از وحدانیت مطلق خدا (که اغلب از آن با عنوان مونارکیانیسم[15]، که در زبان یونانی به‌معنای قدرت واحد است، یاد می‌شود) این نویسندگان را بر آن داشت که اصرار ورزند خدای واحد و یکتا خود را در ادوار مختلف به صورتهای مختلف مکشوف ساخته است. الوهیت مسیح و روح‌القدس را باید در قالب سه شیوه یا حالت مختلفِ خودآشکارسازی الاهی فهمید (اصطلاح حالت نیز از همین‌جاست). این نویسندگان، بر این اساس، چنین ترتیبی را در مورد تثلیث پیشنهاد کردند:

۱. خدای واحد در حالت یا نقش خالق و قانونگذار آشکار می‌شود. از این جنبه از خدا با عنوان «پدر» یاد می‌شود.

---

15. monarchianism

۲. سپس همین خدا در شخص عیسی مسیح در حالت یا نقش نجات‌دهنده آشکار می‌گردد. از این جنبه از خدا با عنوان «پسر» یاد می‌شود.

۳. و، سرانجام، همین خدا در حالت یا نقش کسی که تقدیس می‌کند و حیات جاودان می‌بخشد مکشوف می‌گردد. این جنبه از خدا را «روح‌القدس» می‌نامند.

بدین‌ترتیب، میان سه شخص تثلیث ــ جز از نظر ظاهری و ترتیب زمانی ــ هیچ تفاوتی نیست. پدر، پسر، و روح‌القدس، صرفاً سه عنوان برای یک خدا هستند. همان‌طور که پیش‌تر هم دیدیم (نک: صص ۲۷۱-۲۷۶)، این امر مستقیماً به آموزهٔ «رنج پدر» منجر شد: پدر نیز همچون پسر رنج و زحمت می‌بیند زیرا بین پدر و پسر هیچ تفاوت عمده و بنیادینی نیست.

اعتقاد به سه خدا[16]

اگر بدعت حالت‌گرایی به عنوان راه‌حلی ساده برای پیچیدگیهای تثلیث ارائه شد، مراد از بدعت «اعتقاد به سه خدا» نیز ارائهٔ راه‌حلی ساده برای دشواریهای این آموزه بود. در این بدعت، از ما خواسته می‌شود تثلیث را مشتمل بر سه وجود برابر، مستقل، و خودسالار بدانیم که هریک دارای ماهیتی الاهی است. چنین اندیشه‌ای در نظر بسیاری از دانشجویان کاملاً مضحک می‌نماید. اما همین اندیشه را می‌توان به شیوه‌ای ظریف‌تر نیز بیان کرد، چنانکه اغلب این باور وجود دارد که شکلی تلویحی و رقیق‌شده از اعتقاد به سه خدا در پس نوشته‌های آبای کاپادوکیا در مورد تثلیث یافت می‌شود. آبای کاپادوکیا، یعنی باسیلیوس اهل قیصریه، گرگوریوس نازیانزوسی، و گرگوریوس نوسایی، در اواخر قرن چهارم در مورد تثلیث به‌تفصیل نوشته‌اند.

این نویسندگان در تشریح دیدگاهشان در مورد تثلیث، تشبیهی ساده به‌کار می‌برند. می‌گویند سه انسان را در نظر بگیرید. هر یک هویتی مستقل و مجزا دارند، و در عین حال هر سه بشرند و از این لحاظ با هم مشترک. در مورد تثلیث هم همین‌طور است: سه شخص مجزا و متمایز وجود دارد، منتها هر سه ذاتی الاهی دارند و از این لحاظ با هم مشترکند. این تشبیه درنهایت به شکلی رقیق‌شده و تلویحی از اعتقاد به سه خدا منتهی می‌شود؛ با این حال، عنوان رساله‌ای که گرگوریوس نوسایی این تشبیه را در آن آورده چنین است: در اثبات اینکه از سه خدا سخن نمی‌گوییم! درواقع گرگوریوس این تشبیه را چنان ظریف و عالمانه می‌پروراند که به‌سختی می‌توان اتهام اعتقاد به سه خدا را بر آن وارد دانست. با این حال، حتی کوشاترین خوانندهٔ این رساله نیز اغلب در پایان

16. Tritheism

آن هنوز قانع نشده که تثلیث بالأخره از سه شخص کاملاً مجزا و مستقل تشکیل نشده است.

شش مدل از تثلیث

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، آموزهٔ تثلیث مبحثی دشوار در الاهیات مسیحی است. در زیر، شش دیدگاه کلاسیک و مدرن را در مورد این آموزه بررسی خواهیم کرد. هریک از این دیدگاهها بر جنبه‌ای از آموزهٔ تثلیث پرتوی تازه می‌افکند و در خصوص مبانی و دلالتهای این آموزه نکات جدیدی را برای ما روشن می‌سازد. شاید بتوان دیدگاه آوگوستینوس را مهم‌ترین دیدگاه کلاسیک، و آراء کارل بارت را مهم‌ترین دیدگاه نوین در این مورد دانست. بااینهمه، دیدگاه آبای کاپادوکیا نیز کماکان اهمیت خود را حفظ کرده است، بویژه در نظام الاهیاتی امروز یونان و الاهیات ارتدوکس روسیه.

آبای کاپادوکیا

چنانکه پیش‌تر نیز ملاحظه شد، آبای کاپادوکیا در تثبیت اعتقاد به الوهیت کامل روح‌القدس نقشی بس مؤثر ایفا کردند (نک: صص ۳۰۹-۳۱۲). الوهیت کامل روح‌القدس را در سال ۳۸۱ شورای قسطنطنیه به رسمیت شناخت. با برداشته شدن این قدم الاهیاتی مهم، راه برای تدوین بیانیه‌ای جامع در خصوص آموزهٔ تثلیث هموار شد. به مجرد آنکه هم‌ذات بودن پدر، پسر، و روح‌القدس مورد تأیید قرار گرفت، راه برای بررسی ارتباط بین این سه هموار شد. و این بار نیز آبای کاپادوکیا در این تحول الاهیاتی مهم نقشی تعیین‌کننده داشتند.

بهترین راه بررسی دیدگاه آبای کاپادوکیا در مورد تثلیث این است که بگوییم آنها کوشیدند در عین دفاع از وحدانیت ذات الاهی، بر این نکته نیز صحه بگذارند که الوهیت واحد در سه «صورتِ وجودی» موجود است. فرمولی که به بهترین وجه بیانگر این دیدگاه است، فرمول «یک ذات[17]» در سه شخص (اقنوم) است. هر سه شخص تثلیث در الوهیتِ واحدِ نادیدنی مشترکند. منتها این الوهیت واحد همزمان به سه «صورت وجودی» مختلف وجود دارد: پدر، پسر، و روح‌القدس.

یکی از بارزترین ویژگیهای این نگرش در مورد تثلیث، قائل شدن اولویت برای پدر است. اگرچه آبای کاپادوکیا تأکید دارند که پسر یا روح‌القدس را مادون پدر نمی‌دانند، علناً می‌گویند که پدر را باید منشأ و سرچشمهٔ تثلیث دانست. وجود پدر، هم به پسر و هم به روح‌القدس منتقل

---

17. ousia

می‌شود ــ هرچند به‌گونه‌ای متفاوت: پسر از پدر «مولود» شده و روح‌القدس از پدر «صادر» شده است. گرگوریوس نوسایی بدین‌ترتیب از «شخص واحد پدر» سخن می‌گوید که «پسر از او مولود، و روح‌القدس از وی صادر می‌شود.» به همین ترتیب، گرگوریوس نوسایی این‌طور استدلال می‌کند که مبنای وحدت در تثلیث درنهایت شخص پدر است: «این سه، یک طبیعت دارند (که همانا خداست)؛ مبنای وحدت آنها، پدر است.»

و اما ببینیم یک ذات چطور می‌تواند در سه شخص وجود داشته باشد؟ آبای کاپادوکیا در پاسخ این سؤال به رابطهٔ مفهوم کلی با مصادیق خاص آن استناد می‌کنند: نظیر رابطهٔ مفهوم بشر به‌طور کلی، با فرد فرد ابنای بشر. بدین‌ترتیب، باسیلیوس چنین استدلال می‌کند که ذات واحد تثلیث را می‌توان به کل، و سه شخص تثلیث را به مصادیق خاص تشبیه کرد. طبیعت انسانی مشترک که تمام ابنای بشر در آن سهیم‌اند، بدین‌معنا نیست که تمام انسانها عیناً مثل هم هستند، بلکه به این معناست که، به‌رغم سهیم بودن در این طبیعت مشترک، هر یک فردیت خاص خود را حفظ می‌کند. گرگوریوس نوسایی این مطلب را این‌طور بیان می‌دارد:

> پیتر، جیمز، و جان سه انسان نامیده می‌شوند ــ هرچند هر سهٔ آنها در انسانیتی واحد و مشترک سهیم‌اند... پس اگر از یک سو بگوییم که پدر، پسر، و روح‌القدس الوهیتی واحد دارند و از سوی دیگر منکر آن باشیم که از سه خدا سخن می‌گوییم، به‌هیچ‌وجه در مورد ایمانمان دست به سازش نزده‌ایم.

بدین‌ترتیب، هریک از سه شخص تثلیث ویژگی متمایز خود را دارد. از نظر باسیلیوس، ویژگی منحصربه‌فرد هریک از اشخاص تثلیث از این قرار است: پدر به‌واسطهٔ پدر بودن خود متمایز می‌شود، پسر به‌واسطهٔ پسر بودن، و روح‌القدس به واسطهٔ ماهیت تقدیس‌کننده‌ای که دارد. گرگوریوس نازیانزوسی، تمایز پدر را در این می‌داند که «نامولود[18]» است (واژه‌ای دشوار که بر مفهوم «مولودناشده بودن» یا «از هیچ منشائی سرچشمه نگرفتن» دلالت دارد)؛ تمایز پسر را در «مولود بودن»[19] (که آن را می‌توان به «مولود بودن» یا «کسی که منشاءِ خود را از دیگری دارد» ترجمه کرد)؛ و تمایز روح‌القدس را در «فرستاده بودن» یا «صادر شدن». اشکال این تشبیه ــ چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد (نک: ص ۳۲۹) ــ در این است که به‌راستی به‌نظر می‌رسد ایدهٔ اعتقاد به سه خدا در پس آن نهفته باشد. درست است که گرگوریوس از ما می‌خواهد پیتر، جیمز،

---

18. agennesia 19. gennesis

و جان را مصداقهای مختلف از یک طبیعت انسانی واحد تصور کنیم، اما تعبیر طبیعی‌تر این مثال این است که آنها را سه فرد متمایز و مستقل از هم بدانیم.

آوگوستینوس

آوگوستینوس بسیاری از عناصر اتفاق‌نظری را که رفته‌رفته درخصوص تثلیث به‌وجود می‌آمد برمی‌گیرد، آنها را می‌پروراند، و بسط می‌دهد. این امر را می‌توان در قالب این مسئله شاهد بود که او هر شکلی از این اعتقاد را که پسر و روح‌القدس در مرتبهٔ مادون پدر قرار دارند[20] سخت مردود می‌شمرَد. آوگوستینوس اصرار می‌ورزد که در پس عملکرد هریک از سه شخص تثلیث، باید عملکرد کل تثلیث را شاهد بود. بدین‌ترتیب، انسان تنها به صورت خدا آفریده نشده است، بلکه به صورت تثلیث نیز. آوگوستینوس در اینجا میان الوهیت ازلی پسر و روح‌القدس، از یک سو، و جایگاهشان در برنامهٔ نجات، از سوی دیگر، تمایزی مهم قائل می‌شود. پسر و روح‌القدس گرچه ظاهراً پس از پدر قرار دارند، این ترتیب و توالی تنها در مورد نقش‌شان در فرایند نجات مصداق دارد. پسر و روح‌القدس گرچه به‌نظر می‌رسد که در چارچوب تاریخ در مرتبهٔ پایین‌تری از پدر قرار داشته باشند، در ازلیت هر سه با هم برابر و هم‌رتبه‌اند. بدین‌ترتیب، آوگوستینوس زمینه را برای تمایز مهم بین تثلیث ذاتی، که ریشه در ذات ابدی خدا دارد، و تثلیث برنامهٔ نجات، که ریشه در مکاشفهٔ خدا در مورد خود در چارچوب تاریخ دارد، آماده می‌سازد.

شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی دیدگاه آوگوستینوس در مورد تثلیث را، تعبیر او دانست از شخصیت و جایگاه روح‌القدس. جزئیات این امر را در بحث بعدی پیرامون مناقشهٔ فیلیوک بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۳۴۳-۳۴۷). اما باید این اندیشهٔ آوگوستینوس را که روح‌القدس محبتی است که پدر و پسر را با هم متحد می‌سازد، در همین‌جا بررسی کنیم.

آوگوستینوس پس از آنکه پسر را با «حکمت[21]» یگانه می‌انگارد، روح‌القدس را نیز «محبت[22]» می‌شمارد. او قبول دارد که محبت خواندنِ روح‌القدس هیچ مبنای صریح کتاب مقدسی ندارد، اما می‌گوید که می‌توان با استنتاج منطقی از مطالب کتاب مقدس، به چنین نتیجه‌ای رسید. روح‌القدس «سبب می‌شود ما در خدا ساکن شویم و خدا در ما.» این اشارهٔ صریح به روح‌القدس به عنوان عامل اتحاد میان خدا و ایمانداران، بسیار مهم است، زیرا آوگوستینوس بر این اساس چنین نتیجه می‌گیرد که روح‌القدس پدیدآورندهٔ مشارکت[23] است. روح‌القدس، آن

---

20. subordinationism 21. sapientia 22. caritas 23. community

عطیهٔ الاهی است که ما را به خدا پیوند می‌زند. آوگوستینوس بر این اساس این‌طور استدلال می‌کند که در خود تثلیث نیز نظیر چنین رابطه‌ای وجود دارد. خدا خود پیشاپیش در همان رابطه‌ای به‌سر می‌برد که می‌خواهد با ما داشته باشد. روح‌القدس، درست همان‌طور که عامل پیوند بین خدا و فرد ایماندار است، در تثلیث نیز نقشی مشابه ایفا می‌کند و اشخاص تثلیث را به هم پیوند می‌دهد: «روح‌القدس... باعث می‌شود ما در خدا ساکن شویم و خدا در ما. و این دقیقاً همان تأثیر محبت است. بنابراین روح‌القدس خدای محبت است.»

آوگوستینوس در کنار این استدلال، تحلیلی کلی نیز درخصوص اهمیت محبت در زندگی مسیحی ارائه می‌دهد. او کمابیش بر اساس اول قرنتیان ۱۳:۱۳(این سه چیز باقی است: ایمان، امید، و محبت. اما بزرگتر از همهٔ اینها محبت است.») این‌طور استدلال می‌کند:

۱. بزرگترین عطیهٔ خدا محبت است؛

۲. بزرگترین عطیهٔ خدا روح‌القدس است؛

۳. در نتیجه، روح‌القدس محبت است.

این شیوهٔ استدلال به واسطهٔ ضعفهای آشکارش، به‌کرات مورد انتقاد واقع شده است ــ بویژه از آن رو که درنهایت ما را به مفهومی عجیب و شخصیت‌زدایی‌شده از روح‌القدس می‌رساند. روح‌القدس به صورت نوعی چسب تصویر می‌شود که پدر و پسر را به هم، و آن هر دو را به ایمانداران متصل می‌سازد. مفهوم «اتصال به خدا» از ویژگیهای بارز نگرش معنوی آوگوستینوس است، و اینکه این مفهوم بر بحث وی پیرامون تثلیث نیز سایه افکنده، شاید چندان دور از انتظار نباشد.

یکی از مهم‌ترین ویژگیهای دیدگاه آوگوستینوس در خصوص تثلیث، استفاده از تشبیهات روان‌شناختی است. در این مورد، می‌توان استدلالی را که در پس استناد او به ذهن انسان نهفته است خلاصه‌وار چنین بیان‌کرد: منطقی است که بگوییم خدا به هنگام آفریدن جهان خلقت، نشان خاص خود را بر آن نهاد. منتها این نشان[۲۴] را در کجای جهان خلقت باید جست. منطقی است که بگوییم خدا این نشان خاص را بر اشرف مخلوقات خود نهاد. و اما از ماجرای آفرینش در سفر پیدایش چنین برمی‌آید که اشرف مخلوقات خدا انسان است. بنابراین، آوگوستینوس چنین نتیجه می‌گیرد که تصویر خدا را باید در انسان جست.

اما آوگوستینوس این استدلال را یک قدم جلوتر می‌برد و نتیجه‌ای می‌گیرد که از نظر بسیاری

---

24. vestigium

از ناظران به‌راستی باعث تأسف است. آوگوستینوس، بر اساس جهان‌بینی نوافلاطونی خود، استدلال می‌کند که ذهن انسان را باید اوج انسانیت شمرد. از این رو، فرد الاهی‌دان در جست‌وجوی خود برای یافتن نشانه‌های تثلیث[25] در جهان خلقت، باید به ذهن انسان رجوع کند. فردگرایی بنیادین این دیدگاه، به انضمام عقل‌گرایی انکارناپذیر آن، بدین‌معناست که از نظر آوگوستینوس، تثلیث را باید در دنیای درونی ذهن جست و نه مثلاً در روابط شخصی (دیدگاهی که نویسندگان قرون وسطا نظیر ریچارد اهل سنت ویکتور[26] بدان تعلق‌خاطر داشتند). گذشته از این، خواننده‌ای که برای نخستین بار کتاب در باب تثلیث را می‌خواند، این‌طور برداشت می‌کند که ظاهراً از نظر آوگوستینوس عملکرد درونی ذهن انسان نیز همان‌قدر دربارهٔ خدا به ما آگاهی می‌دهد که برنامهٔ نجات. اگرچه آوگوستینوس تأکید دارد که ارزش چنین تشبیهاتی محدود و تقریبی است، ظاهراً خود بیش از آنچه باید از این‌گونه تشبیهات استفاده می‌کند.

آوگوستینوس برای تفکر انسان ساختاری سه‌گانه در نظر می‌گیرد و می‌گوید این ساختار تفکر ریشه در وجود خدا دارد. استنباط خود او چنین است که، مهم‌ترین ساختار سه‌گانه از این قبیل، همانا ذهن، معرفت، و محبت[27] است.

هرچند دیگر ساختار مربوط، یعنی ساختار سه‌گانهٔ حافظه، ادراک، و اراده[28] نیز اهمیتی بسزا دارد. ذهن انسان تصویری ولو ناقص از خودِ خداست. به همین جهت، درست همان‌طور که این سه قوه ــ که درنهایت چندان هم مستقل و جدا از هم نیستند ــ در ذهن انسان وجود دارد، در مورد خدا نیز می‌توان از وجود سه «شخص» سخن راند.

این طرز تلقی، نقاط ضعفی آشکار و چه‌بسا مخرب دارد. همان‌طور که پیش‌تر نیز بارها اشاره کرده‌ایم، ذهن انسان را نمی‌توان این‌طور شسته‌رفته به سه جزء ساده محدود کرد. با این حال، درنهایت باید به این نکته توجه داشت که استفادهٔ آوگوستینوس از این نوع تشبیهات روان‌شناختی، بیشتر جنبهٔ مثال دارد تا کاربرد مبنایی. چنین تشبیهاتی بیشتر جنبهٔ کمک آموزشی دارند (هرچند خاستگاه همگی‌شان آموزهٔ آفرینش است) و برای کمک به درک بهتر اصولی به‌کار می‌روند که از روی کتاب مقدس یا بر اساس تعمق در برنامهٔ نجات استخراج شده‌اند. آموزهٔ آوگوستینوس درخصوص تثلیث، درنهایت نه در تحلیل او از ذهن انسان، بلکه در مطالعات کتاب مقدسی‌اش ــ بویژه مطالعهٔ انجیل یوحنا ــ ریشه دارد.

---

25. vestigia Trinitatis   26. Richard of St. Victor   27. mens, notitia, amor
28. memoria, intelligentia, voluntas

تحلیل آوگوستینوس درخصوص آموزهٔ تثلیث بر نسلهای بعدی تأثیری شگرف بر جای نهاد. تأثیر او را بویژه در دوران قرون وسطا شاهدیم. رسالهٔ در باب تثلیث نوشتهٔ توماس آکویناس بیش از آنکه تعدیل و اصلاح کاستیهای دیدگاه آوگوستینوس در مورد تثلیث باشد، صرفاً تکرار فصیحانهٔ عقاید اوست. به همین ترتیب، کتاب مبادی دین مسیحی اثر کالون نیز عمدتاً تعبیری است از کتاب مقدس که تا اندازهٔ زیادی از نگرش آوگوستینوس به موضوع تثلیث الهام گرفته و نشان‌دهندهٔ اتفاق‌نظری است که تا آن زمان در سنت مسیحی غرب در این خصوص به‌وجود آمده بود. و اگر کالون در موردی از آوگوستینوس فاصله گرفته، همان مورد تشبیهات روان‌شناختی است. او به هنگام بررسی تمایز درونی سه شخص تثلیث با لحنی خشک می‌گوید: «تردید دارم که تشبیهات مربوط به امور انسانی چندان کاربردی در اینجا داشته باشد.»

از میان تعابیر جدیدی که در محافل الاهیاتی غرب درخصوص آموزهٔ تثلیث ارائه شده است، مهم‌ترین آنها مربوط به قرن بیستم است. در اینجا چند نگرش را بررسی خواهیم کرد و این کار را با مهم‌ترین‌شان آغاز خواهیم کرد که همانا دیدگاه کارل بارت است.

کارل بارت

بارت آموزهٔ تثلیث را در ابتدای اثر معروف خود، اصول قطعی اعتقادات کلیسا، می‌آورد. این نکتهٔ ساده بسیار حائز اهمیت است، زیرا بارت مکان پرداختن به این آموزه را درست برعکس رقیبش شلایرماخر قرار می‌دهد. تثلیث، از نظر شلایرماخر، شاید آخرین کلامی است که می‌توان دربارهٔ خدا بر زبان راند؛ ولی، از نظر بارت، کلامی است که نخست باید بر زبان رانده شود، پیش از آنکه اصلاً بتوان از امکان مکاشفه سخن به‌میان آورد. به همین خاطر است که بحث دربارهٔ تثلیث را در آغاز اصول قطعی اعتقادات کلیسا قرار می‌دهد، زیرا موضوع این بحث است که اساساً پرداختن به اصول قطعی را ممکن می‌سازد. آموزهٔ تثلیث مبنا و ضامن واقعیتِ مکاشفهٔ الاهی بر انسان گنهکار است. به قول بارت، «تأیید تشریحی» مکاشفه است. تثلیث، تأویل یا تفسیر واقعیت مکاشفه است.

«خدا خود را مکشوف می‌سازد. او خود را از طریق خود مکشوف می‌سازد. او خود را مکشوف می‌سازد.» بارت با این کلمات چارچوب مکاشفه‌ای را که به تدوین آموزهٔ تثلیث می‌انجامد پی می‌افکند. Deus dixit!؛ خدا در مکاشفهٔ خود سخن گفته است ــ و وظیفهٔ الاهیات است که پیشفرضها و دلالتهای مربوط به این مکاشفه را مورد کنکاش قرار دهد. بارت الاهیات را Nach-Denken می‌داند: یعنی انسان پس از مکاشفهٔ خدا، دربارهٔ مضمون آن

می‌اندیشد. بر ماست که «درخصوص رابطهٔ بین شناخت ما از خدا، و خود خدا، یعنی ذات و وجود او، به‌دقت مطالعه کنیم.» بدین‌ترتیب و در قالب این‌گونه جملات، بارت زمینهٔ لازم را برای پرداختن به آموزهٔ تثلیث آماده می‌کند: با توجه به اینکه مکاشفهٔ خدا از خودش به‌وقوع پیوسته است، این نکته که چنین‌چیزی ممکن شده است، چه واقعیتی را در مورد خدا روشن می‌سازد؟ واقعیت مکاشفه چه‌چیزی در مورد ذات خدا به ما می‌گوید؟ بارت نقطه آغاز بحث خود را پیرامون تثلیث نه یک آموزه یا ایده، بلکه این واقعیت قرار می‌دهد که خدا سخن می‌گوید و می‌توان سخن او را شنید. زیرا چگونه می‌توان صدای خدا را شنید وقتی انسان گنهکار قادر نیست «کلام» خدا را بشنود؟

آنچه در بالا گفتیم، شرح بخشهایی است از نیمهٔ نخست جلد اول اصول قطعی اعتقادات کلیسا نوشتهٔ بارت با عنوان «آموزهٔ کلام خدا»، که نقل‌قول‌هایی نیز از او لابه‌لای آن آورده‌ایم. در همین چند سطر نکات فراوانی نهفته که نیاز به توضیح دارد. از آن بین، بخصوص دو مضمون شایان توجه است.

۱. انسان گنهکار به‌کلی از شنیدن «کلام خدا» عاجز است.

۲. با این حال، انسان گنهکار این «کلام» را شنیده است، زیرا همین «کلام» گنهکار بودن انسان را بر او مکشوف ساخته است.

بنابراین، همین واقعیت که مکاشفه به‌وقوع می‌پیوندد، خود نیاز به توضیح دارد. از نظر بارت، این امر بدین‌معناست که انسان در فرایند مکاشفه نقشی منفعل[۲۹] دارد. روند مکاشفه از آغاز تا پایان تحت نظارت و حاکمیت خداست. برای آنکه مکاشفه واقعاً مکاشفه باشد، لازم است خدا این توانایی را داشته باشد که، با وجود گنهکار بودن انسان، خود را بر او مکشوف سازد.

به مجرد درک صحیح این امر متناقض‌نما، می‌توان ساختار کلی آموزهٔ تثلیث بارت را به‌سهولت پی گرفت. بارت می‌گوید که در مکاشفه، خدا باید واقعاً همانی باشد که در مکاشفهٔ او از خودش نمایان است. بین مکشوف‌کننده و مکاشفه باید انطباقی مستقیم وجود داشته باشد. اگر «خدا خود را به عنوان خداوند مکشوف می‌کند» (گفته‌ای خاص بارت)، در آن صورت، خدا باید «پیشاپیش در خودش» خداوند باشد. مکاشفه، تکرار آن چیزی است در محدودهٔ زمان که خدا به‌راستی در ابدیت هست. بدین‌ترتیب بین

۱. خدای مکشوف‌کننده و

۲. مکاشفهٔ خدا در مورد خودش، انطباقی مستقیم وجود دارد.

---

29. passive

و اگر بخواهیم این امر را به زبان الاهیات تثلیث بیان کنیم، باید بگوییم پدر در پسر مکشوف می‌شود.

پس تکلیف روح‌القدس چه می‌شود؟ این موضوع ما را می‌رساند به آنچه شاید دشوارترین جنبهٔ آموزهٔ بارت درخصوص تثلیث باشد: مفهوم مکاشفگی[۳۰]. برای تبیین این مفهوم، بد نیست مثالی بیاوریم که البته خود بارت آن را به‌کار نبرده است: فرض کنید دو نفر در یکی از روزهای بهاری سال ۳۰ میلادی بیرون از اورشلیم مشغول قدم زدن هستند. سه مرد را بر صلیب می‌بینند، و به تماشا می‌ایستند. اولی به مرد وسطی اشاره می‌کند و می‌گوید: «جنایتکاری است که دارند اعدامش می‌کنند.» دومی با اشاره به همان مرد در پاسخ می‌گوید: «او پسر خداست که در راه من می‌میرد.» گفتن اینکه عیسی مکاشفهٔ خداست از خودش، به‌خودی‌خود کافی نیست. باید چیزی باشد که از طریق آن بتوان تشخیص داد که عیسی مکاشفهٔ خداست از خودش. منظور از ایدهٔ مکاشفگی نیز همین است، یعنی تشخیص مکاشفه به عنوان مکاشفه.

و اما چطور می‌توان به این تشخیص رسید؟ پاسخ بارت روشن و واضح است: انسان گنهکار نمی‌تواند به‌خودی‌خود و بدون کمک الاهی به این تشخیص برسد. بارت در تعبیر مکاشفه هیچ نقش مثبتی برای انسان قائل نیست و معتقد است در این زمینه برای انسان نقشی متصور شدن بدان‌معناست که مکاشفهٔ الاهی را تابع نظریه‌پردازیهای انسانی در مورد شناخت بدانیم. (چنانکه دیدیم، بارت به این خاطر سخت مورد انتقاد واقع شد، حتی از سوی کسانی چون امیل برونر که ممکن است با دیگر نظریات وی هم‌عقیده بوده باشند.) لازم است که خود تعبیر مکاشفه به عنوان مکاشفه نیز یکسر کار خدا و، به بیان دقیق‌تر، کار روح‌القدس باشد. این‌طور نیست که انسان اول قادر به شنیدن کلام خداوند شود (capax verbi domini) و بعد کلام را بشنود؛ بلکه شنیدن و توانایی شنیدن هر دو، همزمان، توسط روح‌القدس اعطا می‌شود.

از آنچه گفته شد ممکن است چنین به‌نظر رسد که بارت عقاید حالت‌گرایانه دارد و مراحل مختلف مکاشفه را «حالتهای وجودی» مختلف خدایی واحد می‌داند. و بی‌درنگ باید اذعان داشت که هستند کسانی که به او دقیقاً همین اتهام را می‌زنند. با این حال، شاید بتوان گفت با بررسی دقیق‌تر بارت، معلوم می‌شود که این قضاوت در مورد او آن‌قدرها هم منصفانه نیست، هرچند بی‌تردید می‌توان بر دیدگاه کلی او در مورد تثلیث ایراداتی وارد دانست. به عنوان مثال، دیدگاه بارت حق مطلب را در مورد روح‌القدس ادا نمی‌کند، که آن را شاید بتوان انعکاسی از

---

30. Offenbarsein

ضعف کل سنت الاهیاتی غرب در این مورد دانست. با تمام این اوصاف، نقاط ضعف دیدگاه بارت، هر چه که باشد، عموماً بر این باورند که بحث وی پیرامون تثلیث اهمیت این آموزه را پس از مدتها غفلت در این خصوص، مجدداً در محافل الاهیات جزمی تثبیت کرد. روند تثبیت اهمیت آموزهٔ تثلیث، به همت الاهی‌دان یسوعی، کارل رانر، باز هم بیشتر ادامه یافت. اکنون به بررسی دیدگاه وی می‌پردازیم.

کارل رانر

اکثر صاحب‌نظران سهم رانر را در تحول الاهیات نوین تثلیث، مربوط به تحلیل او از رابطهٔ بین تثلیث برنامهٔ نجات و تثلیث درون‌باشنده یا ذاتی می‌دانند. تمایز اساسی در اینجا بین چگونگی شناخته شدن خدا از طریق مکاشفه در تاریخ، از یک سو، و چگونگی وجود درون‌ذاتی خودِ خدا، از سوی دیگر، است. تثلیث برنامهٔ نجات را می‌توان نحوهٔ تجربهٔ ما از کثرت و یگانگی خودآشکارسازی خدا در تاریخ دانست، و تثلیث درون‌باشنده را کثرت و یگانگی خدا آن‌گونه که خود خدا به‌راستی هست. به گفتهٔ معروف رانر دربارهٔ ارتباط بین این دو ــ که اغلب در الاهیات نوین آن را نقل می‌کنند ــ توجه کنید: «تثلیث برنامهٔ نجات همان تثلیث درون‌باشنده یا تثلیث ذاتی است و تثلیث ذاتی، همان تثلیث برنامهٔ نجات.» به عبارت دیگر، چگونگی آشکار شدن و تجربهٔ خدا در تاریخ، با چگونگی ذات خود خدا مطابقت دارد.

دیدگاه رانر درخصوص تثلیث، قویاً در جهت اصلاح برخی گرایشهای قدیمی‌تر الاهیات تثلیثی کلیسای کاتولیک رومی است ــ بویژه گرایش آن مبنی بر تأکید بیش از اندازه بر تثلیث ذاتی به بهای غافل ماندن از تجربهٔ انسان در مورد خدا و شهادت کتاب مقدس درخصوص نجات. از نظر رانر، تثلیث برنامهٔ نجات به «بیانات کتاب مقدسی در مورد برنامهٔ نجات و ساختار سه‌گانهٔ آن» مربوط است. بدین‌ترتیب، رانر اعلام می‌دارد که کار نجات یکسر کار یک وجود الاهی واحد است. به‌رغم پیچیدگی کار نجات، منشاء، خاستگاه، و هدف آن همانا یک وجود الاهی واحد است. در پس کثرت و تنوع فرایند نجات تنها یک خدا نهفته است. این اصل بنیادین وحدت برنامهٔ نجات به ایرنایوس باز می‌گردد ــ بویژه به رسالهٔ جدلی که علیه گنوسی‌ها نوشت (نک: صص ۳۲۲-۳۲۳). گنوسی‌ها می‌گفتند در برنامهٔ نجات دو وجود الاهی در کارند.

بدین‌ترتیب، رانر تأکید می‌کند که بهترین نقطهٔ آغاز برای بحث پیرامون تثلیث، تجربهٔ ماست از تاریخ نجات، و تبیین کتاب مقدسی آن. نخست «سِرّ نجات» به‌وقوع می‌پیوندد؛ آنگاه ما آموزه‌هایی درخصوص آن تدوین می‌کنیم. این «شناخت پیشین درخصوص تثلیث برنامهٔ نجات،

که از تاریخ نجات و کتاب مقدس ناشی می‌شود»، نقطهٔ آغاز روند تفکر نظام‌مند دربارهٔ تثلیث است. از این رو، تثلیث ذاتی را می‌توان «برداشتی نظام‌مند از تثلیث برنامهٔ نجات» دانست. بدین‌ترتیب، رانر چنین استدلال می‌کند که نقطه آغاز روند تفکر الاهیاتی که به آموزهٔ تثلیث ذاتی می‌انجامد، همانا تجربه و شناخت ماست از نجات در تاریخ. پیچیدگی این تاریخ نجات، درنهایت ریشه در خود ذات الاهی دارد. به دیگر بیان، گرچه در برنامهٔ نجات شاهد کثرت و وحدت هستیم، این کثرت و وحدت انعکاسی است از چگونگی ذات خود خدا. رانر این مطلب را چنین عنوان می‌کند:

> کثرت و تنوع موجود در خودآشکارسازی خدا در تاریخ (یعنی تاریخ حقیقت) و روح (یعنی روح محبت) باید متعلق به «ذات خود خدا» باشد، چه، در غیر این صورت، این تنوع و تمایز ــ که بی‌تردید وجود دارد ــ بر مکاشفهٔ خدا از خود خط بطلان می‌کشد. چرا که این انحای وجود[۳۱] و تمایز موجود بین آنها، یا در خود خدا هستند (هرچند ما آنها را نخست از منظر خود تجربه می‌کنیم) یا صرفاً در خود ما وجود دارند.

به عبارت دیگر، پدر، پسر، و روح‌القدس صرفاً طرق انسانی درک تنوع و گوناگونی تجربهٔ ما از سرّ نجات نیستند؛ و نیز سلسله نقشهایی نیستند که خدا برای آنکه وارد تاریخ ماگردد به نوعی به طور موقتی بر خود بگیرد. بلکه وجود این سه دقیقاً در وفاق با چگونگی ذات خود خداست. همان خدایی که به صورت تثلیث به‌نظر می‌رسد، به‌راستی خدای تثلیث است. نحوهٔ شناخته شدن خدا در مکاشفهٔ او از خود، با آنچه خدا در درون خود هست مطابقت دارد.

رابرت ینسن[۳۲]

الاهی‌دان معاصر امریکایی، رابرت ینسن ــ که گرچه از منظری لوتری می‌نویسد، در سنت اصلاحات بغایت خبره است ــ از آموزهٔ سنتی تثلیث تعبیری بدیع و خلاق ارائه داده است. از بسیاری جهات می‌توان گفت که کار ینسن، بسط بیشتر موضع بارت است زیرا، همچون بارت، مدام بر این نکته تأکید دارد که لازم است به مکاشفهٔ خدا از خودش وفادار بمانیم. اثر او با عنوان هویت سه‌گانه: خدا مطابق انجیل (۱۹۸۲) برای بحث پیرامون آموزهٔ تثلیث در دورانی که شاهد

31. modalities 32. Robert Jenson

علاقه‌ای دوباره به این آموزهٔ اغلب نادیده‌انگاشته شده هستیم، نقطه آغازی بس مهم است.

ینسن می‌گوید عنوان «پدر، پسر، و روح‌القدس»، اسم خاص خدایی است که مسیحیان او را از طریق عیسی مسیح و در وی می‌شناسند. او می‌گوید خدا حتماً باید یک اسم خاص داشته باشد. «گفتار مبتنی بر تثلیث، تلاش مسیحیت است در جهت شناخت خدایی که ما را از آنِ خود ساخته است. آموزهٔ تثلیث، هم شامل یک اسم خاص است ــ اسم «پدر، پسر، و روح‌القدس» ــ ... و هم عبارت است از بسط و تحلیلی جامع در خصوص توصیفات شناسانندهٔ مربوط به این اسم خاص.» ینسن به این نکته اشاره می‌کند که اسرائیل قدیم در فضایی چندخداباورانه[۳۳] قرار داشت که اصطلاح «خدا» در آن چندان روشنگر نبود. به همین جهت، لازم بود بر این خدا نامی گذاشته شود. نویسندگان **عهد جدید** نیز خود را با وضعیتی مشابه مواجه دیدند. این نویسندگان، از یک سو، وظیفه داشتند خدا را رکن اصلی ایمان خود بدانند و، از سوی دیگر، می‌بایست این خدا را از بیشمار خدایان دیگری که در آن دیار ــ بویژه در آسیای صغیر ــ عبادت و پرستش می‌شدند بازمی‌شناساندند.

بدین‌ترتیب، آموزهٔ تثلیث، خدای مسیحی را شناسایی می‌کند و نام می‌نهد؛ منتها این خدا را به‌گونه‌ای که با شهادت کتاب مقدس سازگار است بازمی‌شناسد و نام می‌نهد. این نام را ما برای خدا انتخاب نکرده‌ایم، بلکه نامی است که برای ما انتخاب شده و اجازه داریم آن را به‌کار ببریم. بدین‌ترتیب، ینسن بر تقدم و برتری مکاشفهٔ خدا از خودش، در قیاس با مفاهیم ساخته و پرداختهٔ ذهن آدمی، صحه می‌گذارد.

انجیل خدای خود را این‌گونه شناسایی می‌کند: خدا کسی است که عیسای اسرائیل را از مردگان برخیزانید. وظیفهٔ الاهیات را می‌توان تماماً آشکار ساختن مفهوم این یک جمله به طرق مختلف دانست. و نتیجهٔ یکی از این طرق، واژگان و تفکر کلیساست درخصوص تثلیث. پیش‌تر اشاره کردیم که چگونه کلیسای اولیه، برحسب تصادف، مفاهیمی را که در مورد خدا خاص مسیحیت بود، با مفاهیم برخاسته از زمینهٔ هلنی که خود در چارچوب آن گسترش یافته بود، اشتباه گرفت. ینسن به‌صراحت اعلام می‌دارد که آموزهٔ تثلیث، چه در آن زمان و چه در حال حاضر، مکانیسم دفاعی ضروری‌ای است در برابر چنین تحولاتی. زیرا کلیسا را قادر می‌سازد با پی بردن به ویژگیهای منحصربه‌فرد اصول اعتقادی خویش، از ادغام شدن در دیگر مفاهیمی که از خدا وجود دارد بپرهیزد.

---

33. polytheistic

با این حال، کلیسا نمی‌توانست آن زمینهٔ عقلانی را که در چارچوب آن فعالیت داشت نادیده بگیرد. اگر از یک سو وظیفه‌اش این بود که از مفهوم مسیحی خدا در برابر دیگر مفاهیم رقیب دفاع نماید، وظیفهٔ دیگرش نیز این بود که «در خصوص شناخت انجیل از خدا به عنوان خدایی سه‌گانه، تحلیلی متافیزیکی ارائه دهد.» به عبارت دیگر، وظیفه داشت با استفاده از مقولات فلسفی روزگار خود توضیح دهد که مسیحیان در مورد خداشان دقیقاً چه اعتقاداتی دارند و این اعتقادات از چه لحاظ با دیگر نظریات موجود فرق دارد. نکتهٔ بظاهر تناقض‌آمیز اینجاست که کوشش در جهت تمییز مسیحیت از تفکر هلنی، درنهایت به راهیابی مقولات هلنی به قاموس تثلیث انجامید.

بدین‌ترتیب، اساس آموزهٔ تثلیث بر این مطلب استوار است که خدا در کتاب مقدس و در چارچوب شهادت کلیسا، نامی خاص دارد. خدا در چارچوب سنت عبری، از طریق وقایع تاریخی بازشناخته می‌شود. ینسن به بیشمار قسمتهایی در عهد عتیق اشاره می‌کند که در آنها خدا از روی اعمال الاهی که در تاریخ به‌وقوع پیوسته، بازشناخته شده است ـ اعمالی نظیر رهایی قوم اسرائیل از اسارت در مصر. همین الگو را در عهد جدید نیز می‌بینیم: خدا از روی وقایعی تاریخی بازشناخته می‌شود که مهم‌ترینشان همانا واقعه رستاخیز عیسی مسیح است. خدا کیست؟ از کدام خدا سخن می‌گوییم؟ از خدایی که مسیح را از مردگان برخیزانید. به قول ینسن، در عهد جدید «ظهور الگویی معناشناختی که در آن واژهٔ خدا۱ معرف عیسی مسیح است و برعکس، اهمیتی بنیادین دارد.»

بدین‌ترتیب، ینسن از بیان گمان‌پردازیهای متافیزیکی، مفهومی شخصی از خدا را بازمی‌یابد. «پدر، پسر، و روح‌القدس» یک اسم خاص است که از ما خواسته می‌شود در نامیدن و مخاطب ساختن خدا از آن استفاده کنیم. ابزار زبانشناختی برای شناسایی امور ـ نظیر اسامی خاص، توصیفات شناسانده، یا هر دو ـ جزو ضروریات مذهب‌اند. دعا نیز باید مانند پرستش یا هر نوع درخواست دیگر، خطاب به کسی باشد. بدین‌ترتیب، تثلیث ابزاری است به منظور دقت در زمینهٔ الاهیات، که ما را وامی‌دارد در بحث راجع به خدا دقت فراوان به خرج دهیم.

جان مک‌کواری

جان مک‌کواری، نویسنده‌ای انگلیسی ـ امریکایی که اصل و نسبش به سنت پرسبیتری اسکاتلند بازمی‌گردد، آموزهٔ تثلیث را از دیدگاهی هستی‌شناسانه (نک: صص ۲۴۴-۲۴۶) بررسی می‌کند. دیدگاه او، در عین حال، هم معرف نقاط قوت نگرش اگزیستانسیالیستی یا هستی‌شناسانه به

الاهیات است و هم نشان‌دهندهٔ نقاط ضعف آن. درمجموع، نقاط قوت و ضعف دیدگاه مک‌کواری را می‌توان به این صورت بیان کرد:

نقطه‌قوت چنین نگرشی در این است که با نشان دادن شیوه‌هایی که از طریق آن الاهیات مسیحی می‌تواند با ساختارهای هستی انسان ارتباط ایجاد کند، به الاهیات مسیحی بُعدی تازه و نیرومند می‌بخشد.

نقطه‌ضعف آن این است که گرچه می‌تواند آموزه‌های مسیحی موجود را به لحاظ هستی‌شناسانه تقویت کند، در پایه‌گذاری آنها چندان به‌کار نمی‌آید.

در آنچه در پی می‌آید، نگرش اگزیستانسالیستی مک‌کواری را درخصوص آموزهٔ تثلیث، آن‌گونه که در اثرش با عنوان اصول الاهیات مسیحی (۱۹۶۶) تبیین کرده است، بررسی خواهیم کرد و به ارزیابی نقاط قوت و ضعف این دیدگاه خواهیم پرداخت.

مک‌کواری می‌گوید آموزهٔ تثلیث باعث می‌شود «در مورد خدا نه درکی ثابت و ایستا بلکه درکی پویا داشته باشیم.» اما خدایی پویا چطور می‌تواند همزمان ثابت نیز باشد؟ تأملات مک‌کواری پیرامون این تنش، او را به این نتیجه می‌رساند: «حتی اگر خدا خود را به عنوان خدایی سه‌گانه مکشوف نکرده بود، باز چاره‌ای نمی‌داشتیم جز آنکه او را این‌گونه تصور کنیم.»

مک‌کواری درک پویا راجع به خدا را در چارچوب سنت مسیحی به صورت زیر شرح می‌دهد:

۱. پدر را باید وجود ازلی[۳۴] دانست، بدین‌معنا که او «فعل یا نیروی غاییِ هست گرداندن است؛ او شرط لازم برای موجودیت هرگونه وجودی است؛ اوست سرچشمهٔ هرآنچه هست، و بلکه سرچشمهٔ جمیع امکانات وجود.»

۲. پسر را باید وجود بیانگر[۳۵] دانست. لازم است وجود ازلی خود را در دنیای موجودات بیان کند، و این کار را با «جاری شدن از طریق وجود بیانگر» انجام می‌دهد. بدین‌ترتیب، مک‌کواری نشان می‌دهد که از ایدهٔ پسر به عنوان «کلام» یا لوگوس، که عامل پدر است در آفرینش جهان، پیروی می‌کند. او این نوع وجود را آشکارا به عیسی مسیح مرتبط می‌سازد: «مسیحیان معتقدند که وجود پدر در وهلهٔ نخست از طریق وجود محدود عیسی تجلی می‌یابد و بیان می‌شود.»

۳. روح‌القدس را باید وجود وحدتبخش[۳۶] دانست، زیرا «نقش روح‌القدس این است که اتحاد و یگانگی بین «وجود» و «موجودات» را حفظ، تقویت، و در صورت لزوم ترمیم کند.» وظیفهٔ روح‌القدس این است که بین خدا و دنیا (یا، به تعبیر مک‌کواری، بین «وجود» و «موجودات»)

---

34. *primordial being* 35. *expressive being'* 36. *unitive being*

اتحادی تازه و عمیق‌تر ایجاد کند. روح‌القدس موجودات را به سوی اتحاد و یگانگی جدید و غنی‌تر با «وجود»ی سوق می‌دهد که در آغاز خود این موجودات را به‌وجود آورد.

چنانکه خواهیم دید، دیدگاه مک‌کواری، از آنجا که آموزهٔ تثلیث را به وضعیت هستی‌شناسانهٔ بشر مرتبط می‌سازد، به‌راستی سودمند است. با این حال، خالی از ضعف هم نیست، زیرا برای اشخاص تثلیث نقشِ هستی‌شناسانه یا اگزیستانسیالیستی قائل شدن به نظر قدری تصنعی می‌آید. فرض کنیم تثلیث از قضا چهار عضو می‌داشت. آن وقت تکلیف چه بود؟ آیا مک‌کواری مقولهٔ وجودی چهارمی هم ابداع می‌کرد تا وضعیت را توجیه کند؟ با این حال، این امر نقطه ضعف تمام دیدگاههای هستی‌شناسانه است و خاص موضع مک‌کواری نیست.

مناقشهٔ فیلیوک

یکی از مهم‌ترین وقایع در تاریخ دوران اولیهٔ کلیسا این بود که کلیسا در سراسر امپراتوری روم ــ اعم از غربی و شرقی ــ در مورد اعتقادنامهٔ نیقیه اتفاق‌نظر داشت. هدف از تدوین این اعتقادنامه این بود که ثبات تعلیمی را در دورانی حساس و مهم در تاریخ کلیسا، در محافل کلیسایی حاکم گرداند. در بخشی از این اعتقادنامهٔ مورد قبول همه، آمده بود که روح‌القدس «از پدر صادر شده است.» با این حال، به قرن نهم که می‌رسیم، می‌بینیم که کلیسای غرب این عبارت را به این صورت تغییر داده که روح‌القدس «از پدر و از پسر صادر شده است.» اصطلاح لاتینِ filioque به‌معنای «و از پسر»، از آن زمان تاکنون در اشاره به این عبارتِ افزوده‌شده ــ که اکنون در کلیسای غربی به صورت معیار درآمده ــ و الاهیاتی که بیانگر چنین دیدگاهی است به‌کار برده می‌شود. نویسندگان یونانی از این ایدهٔ صدور دوگانهٔ روح‌القدس سخت برآشفتند زیرا نه‌تنها مشکلات الاهیاتی جدی را ایجاد می‌کرد، بلکه، علاوه بر این، به‌منزلهٔ دست بردن در متن اعتقادنامه، که به‌زعم آنان غیرقابل دخل و تصرف بود، نیز بود. اکثر صاحب‌نظران بر این باورند که کدورت ناشی از این موضوع به بروز شقاق میان کلیساهای غرب و شرق، که حوالی سال ۱۰۵۴ رخ داد، کمک کرد (نک: ص ۲۹).

مناقشهٔ فیلیوک هم به لحاظ الاهیاتی مهم است و هم در بررسی روابط فعلی میان کلیساهای غرب و شرق تا حدود زیادی اهمیت دارد. از این رو جا دارد در اینجا آن را به‌تفصیل بررسی کنیم. مسئلهٔ اصلی مورد مناقشه این بود که آیا باید گفت روح‌القدس تنها از پدر صادر می‌شود، یا از پدر و از پسر. دیدگاه اول مربوط به کلیسای شرق است و بهترین نمود آن را در نوشته‌های آبای

کاپادوکیا شاهدیم؛ دیدگاه دوم نیز متعلق به کلیسای غرب است و به بهترین وجه در رسالهٔ در باب تثلیث اثر آوگوستینوس تبیین شده است.

نویسندگان و آبای یونانی مؤکداً اصرار می‌ورزیدند که تثلیث تنها یک منشاءِ وجودی دارد. تنها پدر برترین و یگانه علت تمام امور است، ازجمله، منشاءِ پسر و روح‌القدس در تثلیث. پسر و روح‌القدس از پدر مشتق شده‌اند، منتها به طرق متفاوت. الاهی‌دانان در جست‌وجو برای یافتن تعابیری مناسب در توصیف این رابطه، سرانجام به دو تصویر کاملاً مجزا رسیدند: پسر از پدر مولود شده؛ حال آنکه، روح‌القدس از پدر صادرگردیده است. هدف از این دو اصطلاح آن است که گفته شود پسر و روح‌القدس هر دو از پدر مشتق شده‌اند، منتها به طرق متفاوت. واژگانی که بدین‌منظور به‌کار رفته قدری ناشیانه است و این خود دشواری ترجمهٔ دو واژهٔ یونانی *gennesis* و *ekporeusis* را می‌رساند.

آبای یونانی برای کمک به درک این روند پیچیده، از دو تصویر استفاده‌کردند: پدر کلامِ خود را اعلام می‌دارد؛ و همزمان با ادای این کلام، می‌دَمَد تا این کلام قابل دریافت و شنیدن باشد. تصویر به‌کاررفته ــ که عمیقاً ریشه در سنت کتاب مقدسی دارد ــ همانا تصویر پسر است به عنوان کلام یا کلمهٔ خدا، و روح‌القدس به عنوان دم یا نفس خدا. و اما در اینجا بی‌درنگ سؤالی به ذهن می‌رسد: چرا باید آبای کاپادوکیا و دیگر آبای یونانی برای متمایزکردن پسر و روح‌القدس به این طریق، این همه وقت و نیرو صرف کنند؟ پاسخ این سؤال بسیار مهم است: تمایز نگذاشتن بین طرقی که پسر و روح‌القدس از پدری واحد مشتق می‌شوند، درنهایت منجر بدان خواهد شد که خدا دو پسر داشته باشد، که این مشکلاتی لاینحل را پیش خواهد آورد.

در این چارچوب، امکان اینکه روح‌القدس از پدر و پسر صادر شود غیرقابل‌تصور است. چرا؟ چون این اصل را که پدر یگانه منشأ و سرچشمهٔ کل الوهیت است، یکسر زیر سؤال می‌برد. گفتن اینکه روح‌القدس هم از پدر صادر می‌شود و هم از پسر، به‌معنای آن است که بپذیریم در الوهیتِ واحد دو منشاءِ الاهی وجود دارد ــ که تناقضات و تنشهای فراوانی را در این چارچوب سبب خواهد شد. اگر بنا باشد پسر را نیز در توانایی مختصِ پدر مبنی بر منشاءِ کل الوهیت بودن سهیم بدانیم، این توانایی دیگر صرفاً مختص پدر نخواهد بود. به همین جهت، کلیسای یونانی به ایدهٔ کلیسای غرب مبنی بر صدور دوگانهٔ روح‌القدس، در کمال انزجار و ناباوری می‌نگریست.

سنت یونانی در این خصوص دیدگاه واحدی نداشت. سیریل اسکندرانی در اینکه روح‌القدس را «از آنِ پسر» بخواند، کمترین تردیدی به خود راه نمی‌داد، و خیلی زود نظریاتی مشابه در کلیسای غرب نشو و نما یافت. نخستین نویسندگان مسیحی در کلیسای غرب، عمداً درخصوص

نقش دقیق روح‌القدس در الوهیت موضعی مبهم در پیش می‌گرفتند. هیلاریوس اهل پواتیه در رساله‌اش، با عنوان در باب تثلیث، به همین اکتفا می‌کند که بگوید «درخصوص روح‌القدس (روح‌القدس خدا) چیزی برای گفتن ندارد جز آنکه روح خداست.» همین ابهام سبب شد برخی از خوانندگانش هیلاریوس را معتقد به خدای دوگانه[۳۷] تصور کنند و بگویند تنها به الوهیت کامل پدر و پسر اعتقاد دارد. با این حال، از قسمتهای دیگر همین رساله چنین برمی‌آید که هیلاریوس معتقد است که، مطابق عهد جدید، روح‌القدس نه صرفاً از پدر، بلکه هم از پدر صادر می‌شود، هم از پسر.

تجلی بارز این اعتقاد را که روح‌القدس هم از پدر صادر می‌شود و هم از پسر، در آثار آوگوستینوس شاهدیم. آوگوستینوس، که احتمالاً آنچه را پیش‌تر هیلاریوس به‌طور ضمنی عنوان‌کرده بود بسط می‌داد، اعلام داشت که باید بگوییم روح‌القدس از پسر صادر می‌شود. یکی از آیات اصلی مورد استناد آوگوستینوس در این خصوص، یوحنا ۲۰: ۲۲ است که در آن مسیحِ قیام‌کرده ظاهراً پس از دمیدن بر شاگردان به آنان می‌گوید: «روح‌القدس را بیابید.»

آوگوستینوس این مطلب را در رسالهٔ در باب تثلیث این‌گونه شرح می‌دهد:

> نمی‌توان گفت که روح‌القدس [علاوه بر پدر] از پسر نیز صادر نمی‌گردد. زیرا مگر نه این است که می‌خوانیم روح‌القدس هم روحِ پدر است و هم روحِ پسر... [آوگوستینوس در اینجا یوحنا ۲۰: ۲۲ را نقل می‌کند] روح‌القدس نه‌تنها از پدر، بلکه از پسر نیز صادر می‌شود.

آوگوستینوس با بیان این مطلب تصور می‌کرد که آنچه را کلیساهای غرب و شرق هر دو در آن اتفاق‌نظر دارند خلاصه‌وار بیان‌کرده است. متأسفانه ظاهراً دانشش از زبان یونانی آن‌قدر نبود که دریابد نویسندگان یونانی‌زبانِ کاپادوکیا موضعی کمابیش متفاوت دارند. با این حال، به مواردی نیز برمی‌خوریم که آوگوستینوس آشکارا از نقش خاص پدر در الوهیت دفاع می‌کند:

> بسیار بجا و منطقی است که در این تثلیث، تنها پسر را کلام [یا کلمهٔ] خدا، تنها روح‌القدس را عطیهٔ خدا، و تنها خدای پدر را آن یگانه‌ای بدانیم که کلام از او مولود و روح‌القدس در اساس از او صادر می‌شود. می‌گویم «در اساس»، زیرا می‌دانیم که روح‌القدس از پسر نیز صادر می‌شود. منتها خود این نیز چیزی است

---

37. binitarian

> که از جانب پدر به پسر داده شده ــ البته نه اینکه پسر زمانی از آن بی بهره بوده است، چه هرآنچه پدر به یگانه کلامِ مولود خود می‌دهد در همان فعل مولود ساختن به وی عطا می‌نماید. پسر به‌گونه‌ای مولود شده که این عطیهٔ مشترک [روح‌القدس] از او نیز صادر می‌شود، و روح‌القدس روحِ هر دو است.

و اما ببینیم آوگوستینوس با رسیدن به چنین درکی درخصوص نقش روح‌القدس، درواقع چه کاری انجام داد. پاسخ همانا درک خاص آوگوستینوس است از روح‌القدس به عنوان «پیوند محبت» بین پدر و پسر. ایدهٔ ارتباط بین اشخاص الوهیت را مدیون آوگوستینوس هستیم. به عقیدهٔ او، اشخاص تثلیث بر اساس رابطه‌ای که با هم دارند تعریف می‌شوند. به همین دلیل، روح‌القدس را باید حلقهٔ محبت و مشارکت بین پدر و پسر دانست ــ رابطه‌ای که، به‌زعم آوگوستینوس، پایه و اساس تأکیدِ انجیل یوحناست بر اتحاد پدر و پسر در اراده و هدف.

بدین‌ترتیب، تفاوتهای اصلی بین این دو دیدگاه را می‌توان این‌طور خلاصه کرد:

۱. هدف [کلیسای] یونانی این بود که جایگاه ویژهٔ پدر به‌عنوان یگانه منشاء الوهیت را پاس دارد. در مرحلهٔ بعد، بر الوهیت پسر و روح‌القدس نیز صحه گذاشته می‌شود، زیرا هر دو از پدر مشتق می‌شوند ــ هرچند به دو طریق متفاوت اما به یک اندازه معتبر. از دید یونانیان، دیدگاه کلیسای لاتین‌زبان به منزلهٔ اعتقاد داشتن به وجود دو منشاءِ الاهی مجزا در الوهیت، و کمرنگ ساختن تمایز حیاتی بین پسر و روح‌القدس بود. به عقیدهٔ کلیسای یونان، پسر و روح‌القدس دو عملکرد متمایز اما مکمل دارند؛ حال آنکه، سنت کلیسای غرب، روح‌القدس را روحِ مسیح می‌داند. به‌واقع شماری از نویسندگان امروزی پیرو این سنت، نظیر نویسندهٔ روسی ولادیمیر لاسکی، دیدگاه کلیسای غرب را مورد انتقاد قرار داده‌اند. لاسکی در مقاله‌اش با عنوان «صدور روح‌القدس» می‌گوید که دیدگاه کلیسای غرب خواهی‌نخواهی از روح‌القدس شخصیت‌زدایی می‌کند که به تأکیدی نابجا بر شخص و کار مسیح منجر می‌شود، و الوهیت را به اصلی غیرشخصی تنزل می‌دهد.

۲. هدف [کلیسای] لاتین‌زبان این بود که، در عین تمایز گذاشتن بین پسر و روح‌القدس، نشان دهد که این دو با هم در ارتباطند و به هم مربوط. نگرش به‌شدت مبتنی بر رابطه که در این دیدگاه درخصوص مفهوم «شخص» وجود داشت، اتخاذ چنین رویکردی را در قبال روح‌القدس اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت. نویسندگان لاتین‌زبانی که بعداً ظهور کردند، با آگاهی از موضع کلیسای یونان، بر این نکته تأکید کردند که در الوهیت قائل به وجود دو منشاءِ الاهی نیستند. شورای لیون (۱۲۷۴) اعلام داشت که «روح‌القدس از پدر و پسر صادر می‌شود، منتها نه به عنوان دو منشاءِ

جداگانه، بلکه به عنوان یک منشاءِ واحد.» با این حال، این آموزه کماکان مناقشه‌برانگیز است و بعید می‌نماید این‌گونه مناقشات در آیندهٔ نزدیک فروکش کند.

اکنون که آموزهٔ مسیحی در خصوص خدا را مورد بررسی قرار دادیم، باید به دومین مضمون مهم در الاهیات مسیحی بپردازیم: هویت و اهمیت عیسی مسیح. پیش‌تر دیدیم که چطور آموزهٔ مسیحی تثلیث از بطن ملاحظات مسیح‌شناختی ظهور می‌کند. اکنون نوبت آن است که سیر تحول مسیح‌شناسی را به عنوان مبحثی جداگانه مورد بررسی قرار دهیم.

سؤالات فصل هشتم

۱. بسیاری از الاهی‌دانان ترجیح می‌دهند به جای استفاده از عنوان سنتی «پدر، پسر، و روح‌القدس»، عنوان «خالق، نجات‌دهنده، و قوت‌دهنده» را به‌کار ببرند. این کار چه مزیتهایی دارد؟ و چه دشواریهایی را به‌وجود می‌آورد؟

۲. چگونه می‌توان این دو بیانیه را کنار هم آورد: «خدا شخص است»؛ «خدا سه شخص است».

۳. آیا تثلیث آموزه‌ای است درخصوص خدا، یا درخصوص عیسی مسیح؟

۴. آموزهٔ تثلیث را آن‌گونه که در آثار آوگوستینوس اهل هیپو یا نوشته‌های کارل بارت آمده است، به‌طور خلاصه بیان کنید.

۵. آیا این موضوع که روح‌القدس تنها از پدر صادر می‌شود، یا هم از پدر و هم از پسر، اهمیتی دارد؟

فصل نهم

آموزهٔ مسیح‌شناسی

شاخه‌ای از الاهیات مسیحی را که به بررسی شخصیت عیسی مسیح می‌پردازد، بنا به سنت، مسیح‌شناسی می‌خوانند. در این فصل دیدگاههایی را از نظر می‌گذرانیم که در مورد شخصیت مسیح ارائه شده و در چارچوب سنت مسیحی فوق‌العاده حائز اهمیت بوده است. همان‌طور که کمی جلوتر نیز خواهیم دید، از مسائلی که در این فصل بدان خواهیم پرداخت می‌توان به عنوان مسائل «کلاسیک» یادکرد، بدین‌معنا که پیش از دوران روشنگری بر محافل مسیح‌شناختی سنت مسیحی حاکم بوده است. با ظهور عصر روشنگری سلسله بحثها و مسائلی مطرح شد که تا پیش از سال ۱۷۰۰ هرگز سابقه نداشت. این‌گونه مسائل را در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد، اما فعلاً بپردازیم به نگرشهای منحصراً کلاسیک در مورد مسیح‌شناسی.

ارتباط بین مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی

در آثار قدیمی‌تر الاهیات مسیحی، معمولاً میان شخصیت مسیح یا مسیح‌شناسی، از یک سو، و کار مسیح یا نجات‌شناسی، از سوی دیگر، به‌شدت تمایز می‌گذاشتند. ما نیز در فصل حاضر این تمایز را حفظ کرده‌ایم؛ البته صرفاً بنا به مقاصد آموزشی، زیرا بررسی کامل این دو مبحث در حوصلهٔ یک فصل نمی‌گنجد. اما باید در نظر داشت که چنین تمایزی امروز دیگر چندان خریدار ندارد، مگر در مواردی که بخواهند در این باره تصویری کلی ارائه دهند. به لحاظ الاهیاتی، اکنون دیگر تقریباً همه قبول دارند که میان این دو مبحث، یعنی مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی، پیوندی تنگاتنگ موجود است. از بین عواملی که به کمرنگ شدن این تمایز کمک کرد، مهم‌ترین‌شان به قرار زیر است:

۱. تمایز کانت بین شیء فی‌نفسه[1] و دریافت ما از آن: کانت می‌گوید ما نمی‌توانیم از اشیاء شناختی مستقیم و بلاواسطه داشته باشیم، بلکه آنها را صرفاً تا آن حد که به تجربهٔ ما درمی‌آیند و تأثیرشان را ملاحظه می‌کنیم می‌شناسیم. اگرچه توجیه نهایتاً فلسفی این ادعای کانت از حوصلهٔ این کتاب خارج است، دلالتهای الاهیاتی آن کاملاً روشن است: هویت عیسی را از طریق تأثیرش بر ما می‌شناسیم. به عبارت دیگر، از روی کار عیسی است که به شخصیت او پی می‌بریم. بدین‌ترتیب، میان مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی پیوندی گسست‌ناپذیر به‌وجود می‌آید. این دقیقاً همان دیدگاهی است که آلبرشت ریچل در کتابش تحت عنوان آموزهٔ مسیحی پارساشمردگی و آشتی (۱۸۷۴) در پیش گرفته است. به اعتقاد ریچل، درست نیست مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی را از هم جدا بدانیم، زیرا «تنها به‌واسطهٔ تأثیرگذاری یک شیء بر ماست که به ماهیت و صفات آن، یعنی مؤلفه‌های وجودی آن، پی می‌بریم؛ و جوهر شیء را نیز همانا در ماهیت و میزان تأثیرگذاری آن شیء بر ما خلاصه می‌دانیم.»

۲. درک روزافزون درخصوص ارتباط بین مسیح‌شناسی کاربردی[2] و مسیح‌شناسی وجودشناختی[3]. به دیگر بیان، درک روزافزون راجع به این موضوع که میان آن دسته نظامهای مسیح‌شناختی که بیشتر بر کار مسیح تأکید دارند، و آن نظامهایی که به هویت یا بُعد وجودی او می‌پردازند ارتباطی نزدیک وجود دارد. یکی از نخستین نویسندگان مسیحی که آشکارا به وجود چنین ارتباطی اشاره کرد، آتاناسیوس بود. او می‌گوید تنها خدا می‌تواند انسان را نجات دهد و، با این حال، مسیح نجات‌دهندهٔ ماست. این واقعیت در مورد کار یا عملکرد مسیح، چه‌چیزی در مورد هویت او به ما می‌گوید؟ اگر عیسی مسیح می‌تواند در نقش نجات‌دهنده عمل کند، او را چه‌کسی باید دانست؟ بدین‌ترتیب، می‌بینیم که مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی نه دو حیطهٔ مستقل، بلکه درواقع دو سرِ یک طیف‌اند.

ولفهارت پاننبرگ نیز به‌طور خاص بر این موضوع تأکید دارد. او می‌گوید در تفکر مسیحی، مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی نزدیکترین پیوند را با هم داشته‌اند:

> الوهیت مسیح و اهمیت کار او به عنوان رهاننده و نجات‌دهندهٔ ما، پیوندی بس تنگاتنگ با هم دارند. به همین جهت، جملهٔ معروف ملانشتون لااقل از این نظر بسیار مناسب و بجاست: «از طریق کار نجاتبخش مسیح است که درمی‌یابیم او

1. Ding-an-sich (thing in itself)
2. functional Christology
3. ontological Christology

کیست.»... از زمان شلایرماخر به این سو، پیوند نزدیک بین مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی در محافل الاهیاتی مقبولیت عام یافته است. این امر را بخصوص در قالب یکی از ویژگیهای بارز مسیح‌شناسی نوین شاهدیم: برخلاف آنچه در الاهیات مدرسی قرون وسطا و، به تبع آن، در اصول جزمی آیین پروتستان قرون شانزدهم و هفدهم رسم بود، امروز دیگر کسی شخصیت الاهی-انسانی مسیح و کار نجاتبخش عیسی مسیح را از هم جدا نمی‌داند، بلکه از زمان شلایرماخر به بعد، این دو را دو روی یک سکه دانسته‌اند.

به اهمیت این موضوع وقتی بهتر پی می‌بریم که نظام مسیح‌شناختی نسطوری را (که بیشتر بر جنبهٔ انسانی مسیح تأکید دارد و مخصوصاً الگوی اخلاقی عیسی را مهم می‌داند: نک: صص ۳۷۰-۳۷۳) با نجات‌شناسی به شیوهٔ پلاگیوسی مقایسه کنیم (که بر آزادی مطلق ارادهٔ انسان تأکید می‌ورزد: نک: صص ۴۷۳-۴۷۵). از نظر پلاگیوس، انسان این توانایی را دارد که در مسیر درست گام بردارد. کافی است به او نشان داده شود که باید چه کند. و الگوی اخلاقی مسیح این هدف را برآورده می‌سازد، به این ترتیب که نمونه‌ای متعال فراروی انسان قرار می‌دهد. بدین‌ترتیب، این نگرش الگوگرایانه در مورد مسیح، با نگرشی در مورد طبیعت انسان در پیوند قرار می‌گیرد که، به موجب آن، گناه بشر و کلاً ماجرای عجیب و حزن‌انگیز بشریت حتی‌الامکان کم‌اهمیت جلوه داده شده است. الاهی‌دان انگلیسی، چارلز گور، یک قرن پیش در قالب جملاتی معروف و به‌یادماندنی در این باره چنین گفته است:

> درک ناقص از شخصیت مسیح همواره با درکی ناقص راجع به نیازهای طبیعت بشر مرتبط است. از دیدگاه نسطوری، مسیح الگوی اخلاقی آن آرمانی است که انسان می‌تواند بدان دست یازد؛ نمونهٔ آن اتحاد و یگانگی عظیم با خداست که انسان در صورت مقدس زیستن قادر به سهیم شدن در آن است. منتها مسیح از این دیدگاه صرفاً انسانی است در میان انبوه انسانهای دیگر؛ محدود به یک شخصیت انسانی منفرد است، و صرفاً از بیرون بر آدمیان تأثیر می‌گذارد. او تا آنجا نجات‌دهندهٔ انسانهاست که خود انسانها بتوانند با الگوگرفتن از او اسباب نجات خویش را فراهم کنند، اما بیش از این کاری از او ساخته نیست. مسیح، از دیدگاه نسطوری، به لحاظ منطقی با انسان‌شناسی پلاگیوسی مطابقت دارد... مسیح نسطوری نجات‌دهنده‌ای است مناسب برای انسان پلاگیوسی.

اگرچه شاید گور قدری در این باره اغراق می‌کند، لااقل از این طریق به ارتباط مهمی که بین مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی وجود دارد پی می‌بریم. یک نظام نجات‌شناسی الگوگرایانه، با درک خاصی که از طبیعت و نقش الگوی اخلاقی عیسی مسیح دارد، درنهایت کفهٔ دیگر دیدگاه پلاگیوسی است در مورد وضعیت و تواناییهای انسان. شکاف وجودشناختی بین مسیح و ما کمتر می‌شود تا فاصله‌ای که بین شخصیت اخلاقی او و ما وجود دارد به حداقل رسد. مسیح متعالی‌ترین نمونهٔ اخلاقی انسان است. عقیده بر این است که ما انسانها این توانایی را داریم که عیناً از شیوهٔ زندگی کاملاً اخلاقی مسیح تقلید کنیم. بنابراین، دیدگاهمان در این مورد که عیسی کیست، درنهایت نشان‌دهندهٔ درکی است که در مورد انسان سقوط کرده داریم.

با این حال، به‌رغم این اتفاق‌نظر، در این خصوص که تا چه حد باید در مباحثات مسیح‌شناختی بر ملاحظات نجات‌شناختی تأکیدکرد، کماکان اختلاف‌نظر وجود دارد. به عنوان مثال، به‌طوری که خواهیم دید، مسیح‌شناسی از دیدگاه بولتمان صرفاً محدود است به این واقعیت که شخصیتی تاریخی وجود داشته که کریگما (یعنی اعلان پیام مسیح) را می‌توان بدو نسبت داد و در او سراغ جست. کارِ کریگما در وهلهٔ نخست آن است که محتوای نجات‌شناختی واقعهٔ مسیح را منتقل سازد. نگرشی مشابه، که بویژه در نوشته‌های اِی. ای. بیدرمان[4] و پاول تیلیش منعکس است، میان «اصل مسیح» و «شخص عیسای تاریخی» به‌شدت تمایز می‌گذارد. همین امر باعث شده نویسندگانی چون ولفهارت پاننبرگ ابراز نگرانی کنند که چه‌بسا نظامی مسیح‌شناختی به‌جای آنکه ریشه در خود عیسای تاریخی داشته باشد، صرفاً بر پایهٔ یک سری ملاحظات نجات‌شناختی پی‌ریزی شود (و بدین‌ترتیب آماج انتقادات لودویگ فویرباخ قرار گیرد. نک: صص ۲۵۲-۲۵۳).

جایگاه عیسی مسیح در الاهیات مسیحی

شخصیت عیسی مسیح در الاهیات مسیحی دارای اهمیت محوری است. برخلاف الاهیات که موضوع آن را می‌توان مسائل کلی مربوط به خدا دانست، الاهیات مسیحی برای شخص عیسی مسیح نقشی مرکزی قائل می‌شود. حال اینکه ماهیت این نقش چیست مسئله‌ای است پیچیده؛ و بهترین راه پی بردن به آن همانا بررسی اجزاء و عناصر مختلف آن است. از بین

4. A. E. Biedermann

این عناصر، نخستین‌شان بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد و سه عنصر دیگر بیشتر جنبهٔ الاهیاتی.

عیسی مسیح به لحاظ تاریخی سرآغاز مسیحیت است

در این مورد که عیسی مسیح به لحاظ تاریخی سرآغاز مسیحیت است چندان اختلاف‌نظر وجود ندارد. تعبیر و تفسیر این موضوع است که آن را قدری پیچیده کرده است. به عنوان نمونه، این مسئله را در نظر بگیرید: آیا عیسی مسیح هیچ‌چیز تازه‌ای به این جهان آورد یا نه. از نظر نویسندگان عصر روشنگری، عیسای ناصری صرفاً دین طبیعی را از نو ارائه کرد، که آن هم بی‌درنگ توسط پیروانش ــ از جمله پولس ــ تحریف شد. عیسی هیچ حرف تازه‌ای نزد و کار جدیدی انجام نداد. اگر هم نکات روشنگری داشت که به‌راستی معتبر بود، جملگی را می‌توان با همان عقل و خرد توانای بشری نیز استنباط کرد. بدین‌ترتیب، تفکر عقل‌گرایی گفت عیسی هیچ سخن درستی نیاورد که تازگی داشته باشد. حتی آنگاه نیز که حق با او بود و درست می‌گفت، صرفاً آن چیزهایی را تکرار می‌کرد که عقل سلیم بشری همواره بدان گواهی می‌داد. و اگر هم سخن تازه‌ای بر زبان رانده باشد (یعنی چیزی که تا پیش از آن بر عقل ناشناخته بود)، این سخن او بنا به تعریف سخنی است غیرعقلانی و از این رو فاقد ارزش.

و اما در قالب آیین پروتستان لیبرال آلمان (نک: صص ۱۰۸-۱۱۲) ــ بویژه به صورتی که در نوشته‌های آلبرشت بنیامین ریچل بسط داده شده ــ به نگرشی کاملاً متفاوت برمی‌خوریم. به عقیدهٔ ریچل، عیسای ناصری چیزی کاملاً جدید بر جهانیان عرضه داشت، چیزی که عقل بشری تا آن زمان از آن غافل بود. «عیسی از وجود رابطه‌ای تازه با خدا آگاه بود که تا پیش از آن [بر انسان] ناشناخته مانده بود.» برخلاف عقل‌گرایان که به یک دین جهانشمول مبتنی بر عقل عقیده داشتند و ادیان مختلف جهان را در بهترین حالت صرفاً سایه‌ای از آن می‌دانستند، ریچل می‌گفت که چنین چیزی توهمی عقلانی بیش نیست و هیچ‌گونه سندیت و مبنای تاریخی ندارد. مسیحیت ــ تا اندازه‌ای به‌واسطهٔ عیسای ناصری ــ به عنوان یک دین تاریخی از ویژگیهای الاهیاتی/فرهنگی خاصی برخوردار است که جنبهٔ مشخص و قطعی دارند.

این ملاحظهٔ تاریخی گرچه ممکن است اهمیت داشته باشد، الاهیات مسیحی اهمیت عیسی مسیح را بیشتر در سه حیطهٔ منحصراً الاهیاتی دیده است که اکنون به آنها می‌پردازیم. بااینهمه، نباید فراموش کرد که بعد تاریخی اهمیت عیسی مسیح هنوز هم اهمیت خود را حفظ کرده است. مسیحیت صرفاً یک سری رشته عقاید مستقل و خودبسنده نیست، بلکه پاسخی است هماهنگ به مسائلی که در پی زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح مطرح شده است. مسیحیت دینی

است تاریخی که در واکنش به سلسله وقایعی خاص پدید آمد. این وقایع خاص تماماً حول محور عیسی مسیح می‌گردند، و بر الاهیات مسیحی است که در خلال تأملات خود مدام بدانها بازگردد و آنها را مبنا قرار دهد.

این نکته در درک این موضوع که چرا کتاب مقدس در چارچوب سنت مسیحی همچنان ارزش و اهمیت خود را حفظ کرده است فوق‌العاده اهمیت دارد. مسیح‌شناسی و حجیت کتاب مقدس دو مسئلهٔ انفکاک‌ناپذیرند، زیرا کتاب مقدس است که عیسی مسیح را به ماشناساند. عهد جدید تنها مدرکی است که در اختیار داریم و کلیسا حقانیت آن را به عنوان سندی که به‌درستی تجلی درک آن از عیسی و تأثیری است که وی بر زندگی و تفکر بشری داشته است به‌رسمیت می‌شناسد. آنچه از منابع غیر برحق (غیررسمی) در این باره در اختیار داریم همگی محل تردید است و چندان ارزشی ندارد. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که اقتدار و حجیت کتاب مقدس تااندازه‌ای در گرو ملاحظات تاریخی است. با این حال، این ملاحظات تاریخی باید به مدد تأملات الاهیاتی تکمیل شود ــ تأملاتی نظیر اینکه از طریق عیسی مسیح است که در مورد خدا به شناختی خاصِ مسیحیت دست می‌یابیم، و این شناخت در مورد عیسی تنها در کتاب مقدس موجود است. اکنون توجهمان را به بررسی این ملاحظات آشکارا الاهیاتی معطوف می‌کنیم.

عیسی مسیح خدا را مکشوف می‌سازد

یکی از ارکان الاهیات مسیحی، ایدهٔ حضور مکشوف‌کنندهٔ خدا در مسیح است (نک: صص ۱۹۷-۱۹۹؛ ۳۸۶-۳۸۸). عقیده بر آن است که عیسی مسیح خدا را به‌گونه‌ای ویژه و منحصربه‌فرد، که تنها خاص مسیحیت است، مکشوف می‌کند. شاید اصولی‌ترین بیان این عقیده را بتوان در کتاب اصول قطعی اعتقادات کلیسا، نوشتهٔ کارل بارت، سراغ جست.

> وقتی کتاب مقدس در مورد خدا صحبت می‌کند، نمی‌گذارد توجه یا افکارمان پراکنده شود و به بیراهه رود... بلکه وقتی کتاب مقدس در مورد خدا سخن می‌گوید، توجه و افکار ما را فقط و فقط بر یک مسئلهٔ واحد و نکته‌ای که باید از آن مسئله آموخت معطوف می‌کند... و اگر بپرسیم این یگانه مسئله‌ای که از نظر کتاب مقدس باید تمام فکر و توجهمان معطوف آن باشد چیست، پاسخ خواهیم شنید که: کتاب مقدس یکسر ما را متوجه اسم عیسی مسیح می‌سازد.

این باور، رکن اساسی مسیحیت راستین در خلال اعصار متمادی بوده و هست. به عنوان نمونه،

نویسندهٔ رسالهٔ دوم کلمنس، که احتمالاً در اواسط قرن دوم نوشته شده است، رسالهٔ خود را با این بیانیهٔ ایمانی آغاز می‌کند که «عیسی مسیح را باید خدا بدانیم.» آرثر مایکل رمزی[5] نیز که از نویسندگان برجستهٔ انگلیکان است، دقیقاً همان اصل الاهیاتی بارت را بیان می‌دارد، منتها با لحنی ملایم‌تر: "اهمیت این اعتراف که «عیسی خداوند است» تنها این نیست که عیسی شخصیتی است الاهی، بلکه بدین‌معنا نیز هست که خدا شبیه مسیح است."

این «تمرکز مسیح‌شناختی» برای آن دسته کسانی که به گفت‌وگوی بین مسیحیت و دیگر ادیان توجه دارند، بسیار بحث‌برانگیز بوده است ــ و در زمان مناسب به دلالتهای این امر خواهیم پرداخت. اما در اینجا تنها می‌خواهیم نشان دهیم که، به عنوان واقعیتی تاریخی، الاهیات مسیحی دریافته که محال است بتوان در چارچوب معیارهای سنت مسیحی در مورد خدا سخن گفت بدون آنکه چنین بیاناتی را به شخص و کار عیسی مسیح مربوط دانست.

عیسی مسیح حامل نجات است

یکی از اصول تفکر مسیحیت راستین این است که نجات ــ به‌معنای مسیحی آن ــ از طریق زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح آشکار می‌شود و بر این اساس استوار است. البته باید توجه داشت که «نجات» اصطلاحی پیچیده است. گفتن اینکه «عیسی مسیح نجات را میسر می‌سازد» به‌معنای انکار این مطلب نیست که اشکال دیگر نجات نیز از طرق دیگر قابل دسترسی است. بلکه این گفته صرفاً بدان‌معناست که در چارچوب سنت مسیحی، تنها از طریق عیسی مسیح است که درک خاص مسیحیت از نجات تحقق می‌یابد.

البته باز در این مورد نیز کسانی خواهان تجدیدنظر شده‌اند و در مورد دلالتهای بالقوه‌ای که این اساسی‌ترین رکن اعتقاد مسیحی ممکن است برای مسئلهٔ گفت‌وگو بین مسیحیت و دیگر ادیان داشته باشد، ابراز نگرانی کرده‌اند. به‌موقع به این مسئله نیز خواهیم پرداخت.

عیسی مسیح شکل زندگی نجات‌یافته را تعریف می‌کند

یکی از مسائل مهم مربوط به معنویت و اخلاق مسیحی، ماهیت زندگی مسیحی است ــ هم از لحاظ روحانی و هم از بعد اخلاقی. دیدگاه خود عهد جدید نیز در مورد زندگی نجات‌یافته شدیداً مسیح‌وارانه[6] است ــ یعنی می‌گوید عیسی مسیح نه‌تنها چنین زندگی‌ای را ممکن می‌سازد، بلکه

---

5. Arthur Michael Ramsey 6. Christomorphic

شکل آن را نیز تعیین می‌کند. این تصویر عهد جدیدی که باید «به شباهت مسیح درآییم» به‌خوبی بیانگر این مفهوم است. مسائلی که در این باره مطرح می‌شود تا اندازه‌ای مهم‌اند، بویژه از این جهت که نشان می‌دهند عیسی مسیح چگونه می‌تواند برای مؤمنان الگویی اخلاقی یا معنوی باشد.

بیانات مسیح‌شناختی عهد جدید

عهد جدید مهم‌ترین منبع مسیح‌شناسی ماست. با این حال، آنچه را عهد جدید درخصوص اهمیت مسیح می‌گوید باید در پرتو مطالب عهد عتیق بررسی کرد. به عنوان مثال، خود اصطلاح «مسیح»، که اغلب تصور می‌کنیم نام خانوادگی عیسی است، درواقع یک لقب است، و معانی وسیعی دارد که تنها در پرتو انتظار موجود در عهد عتیق برای ظهور مسیحا (یونانی: کریستوس[7]) می‌توان به‌طور کامل به آنها پی برد. بنابراین، در این قسمت به بیانات مسیح‌شناختی عمده‌ای خواهیم پرداخت که در عهد جدید آمده است.

مسیحا

واژهٔ یونانی کریستوس ترجمه‌ای است از اصطلاح عبری ماشیَح، که اغلب به مسیح یا مسیحا ترجمه می‌شود و در اصل به‌معنای کسی است که مسح شده. اگرچه در اسرائیل قدیم، هم انبیا مسح می‌شدند و هم کاهنان، این اصطلاح در وهلهٔ نخست در مورد مسح یا تدهین پادشاه به‌کار برده می‌شود. پادشاه در جهان‌بینی شدیداً خدامحورانهٔ اسرائیل آن دوران، کسی بود که مستقیماً از طرف خدا به این مقام منصوب شده بود. به همین جهت، مسح یا تدهین او، که عبارت بود از مالیدن یا پاشیدن روغن زیتون بر فرد، علناً نشان می‌داد که خدا کسی را به مقام پادشاهی برگزیده است.

این اصطلاح رفته‌رفته با انتظاراتی که در مورد آیندهٔ اسرائیل وجود داشت عجین گشت. قوم اسرائیل در انتظار آمدن پادشاه جدیدی بودند که ــ مانند داود ــ بر قوم احیاگشتهٔ خدا حکومت کند. از شواهد و قراین چنین برمی‌آید که چنین انتظاراتی در دوران حکومت رومی‌ها به اوج تازه‌ای رسید و احساسات ملی‌گرایانه بیش از هر زمان دیگر با انتظار قوم برای آمدن مسیح درآمیخت. کشف طومارهای بحرالمیت بر چنین انتظاراتی پرتوی تازه افکنده است. اینکه در فلسطین قرن اول کسی را «مسح‌شده» لقب دهند، بدین‌معنا بود که می‌خواهند به‌گونه‌ای روشن

---

7. *Christos*

و رسا و با لحنی که تداعی‌گر انتظارات گذشته است، بر اهمیت چنین فردی تأکید ورزند.

شواهد و مدارکی که در عهد جدید حاکی از اطلاق این عنوان بر عیسی باشد، قدری مبهم و پیچیده است، و تفسیر آنها نیز جای بحث دارد. با این حال، ظاهراً می‌توان چهار مورد زیر را در این باره منطقی و پذیرفتنی دانست:

۱. برخی از کسانی که به عیسی تعلق‌خاطر داشتند، در او به عنوان یک رهانندهٔ سیاسی بالقوه می‌نگریستند که قادر است قوم خود را به هدف سرنگونی حکومت روم بسیج کند.

۲. خود عیسی هیچ‌گاه اجازه نداد پیروانش او را به عنوان «مسیح» توصیف کنند ــ نکته‌ای که به «راز مسیحایی» معروف شده است (ویلیام ورده[۸]).

۳. اگر عیسی خود را مسیح می‌دانست، مسیح بودن او به‌هیچ‌وجه شکل سیاسی نداشت و به‌گونه‌ای نبود که مثلاً در مورد زلوت‌ها[9] یا دیگر گروههای به‌شدت ملی می‌بینیم.

۴. قوم یهود در آن دوران منتظر آمدن مسیحی پیروزمند بود. این واقعیت که مسیح رنج کشید و زحمت دید، کاملاً با انتظارات آنها مغایرت داشت. اگر هم عیسی، مسیح بود، مسیحی نبود که قوم یهود منتظرش بودند.

پس این اصطلاح در درک اهمیت عیسی به چه‌کار می‌آید؟ این اصطلاح برای پی بردن به رابطهٔ عیسی با اسرائیل، فوق‌العاده اهمیت دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که عیسی درواقع تحقق همان چیزی است که یهودیان از دیرباز منتظرش بودند و، بر این اساس، می‌توان به شالوده‌ای بـرای درک تداوم یهودیت و مسیحیت دست یافت. این مسئله ممکن است برای فلسطین قرن اول مهم بوده باشد، و امروز نیز کماکان در رابطهٔ میان مسیحیان و یهودیان اهمیت دارد. با این حال، رفته‌رفته اهمیت خود را برای نویسندگان مسیحی از دست داد، زیرا مشغلهٔ ذهنی این نویسندگان در وهلهٔ نخست آن بود که ببینند آیا جنبهٔ انسانی عیسی برجسته‌تر است یا جـنبهٔ الاهـی او. اصـطلاح «مسیحا» به رهبری بشری اشاره دارد و، از این رو، مؤید جنبهٔ انسانی عیسی است. کلیسای اولیه که دغدغهٔ نخستش این بود که رابطهٔ بین انسانیت و الوهیت عیسی را به‌درستی روشن کند، خیلی زود خود را با دیگر القاب مسیح‌شناختی **عهد جدید** مواجه دید. و یکی از مهم‌ترین این القاب، عنوان «پسر خدا» بود که اکنون بدان می‌پردازیم.

---

8. William Wrede

۹. Zealots (= پرحرارت، متعصب)، حزب یهودی متعصبی که در دورهٔ سلطنت هردوس کبیر (۳۷–۴ ق‌م) متشکل شد، و با سلطهٔ روم بر فلسطین مخالف بود و در برابر شعایر بت‌پرستانه مقاومت می‌کرد.ــم.

پسر خدا

اصطلاح «پسر خدا» در عهد عتیق معانی وسیع داشت و شاید بهترین ترجمه برای آن «تعلق داشتن به خدا» باشد. این عنوان کاربردهای گسترده‌ای داشت و از جمله در اشاره به قوم اسرائیل به مفهوم عام (**خروج** ۴: ۲۲)، و بویژه داود پادشاه و جانشینانش که مسئول حکومت بر قوم بودند، به‌کار برده می‌شد (**دوم سموئیل** ۷: ۱۴). این عنوان را در چنین مفهوم محدودی می‌توان در مورد عیسی و مسیحیان نیز به‌کار برد. ظاهراً خود عیسی این عنوان را آشکارا در مورد خود به‌کار نمی‌برد و در جاهای دیگر عهد جدید است که به چنین کاربردی برمی‌خوریم ــ بویژه در رسالات پولس و در رساله به عبرانیان. برای مثال، پولس اعلام می‌دارد که عیسی به‌واسطهٔ رستاخیزش از مردگان «به پسر خدا معروف گردید» (رومیان ۱: ۴).

پولس اصطلاح «پسر خدا» را هم در مورد عیسی به‌کار می‌برد و هم در اشاره به مؤمنان. بااینهمه، میان پسر خدا بودن مؤمنان که بنا بر فرزندخواندگی آنهاست، و پسر خدا بودن عیسی که ناشی از این واقعیت است که او «پسر خودِ خدا» است (رومیان ۸: ۳۱)، تمایز وجود دارد. در انجیل یوحنا و رسالات یوحنایی، اصطلاح پسر (huios) منحصراً بر عیسی اطلاق شده و اصطلاح کلی‌تر فرزندان (tekna) بر مؤمنان. ظاهراً منظور این است که مؤمنان، از طریق فیض، این امکان را می‌یابند که با خدا همان رابطه‌ای را داشته باشند که عیسی با پدر دارد. با این حال، رابطهٔ بین عیسی و پدر یا بر رابطهٔ بین مؤمنان و خدا مقدم است، یا شالوده و اصل و اساس چنین رابطه‌ای است.

نکات فوق، مسئلهٔ بسیار مهمی را پیش می‌کشد که جا دارد در اینجا بدان توجه کنیم. برخی خوانندگان، عنوان «پسر خدا» را به سبب زبان انحصارگرایانهٔ آن مشکل‌ساز می‌دانند. ساده‌ترین راه‌حل این است که به جای عنوان مذکر پسر، اصطلاح فرزند را به‌کار ببریم که کلی‌تر است. با این حال، این کار گرچه قابل‌درک است، برخی تمایزات مهم در عهد جدید را مخدوش می‌سازد. از نظر پولس، تمام مؤمنان ــ اعم از زن و مرد ــ به‌واسطهٔ فرزندخواندگی، «پسران خدا»یند. مراد این است که تمام مؤمنان به عنوان وارثان از حق وراثت برخوردارند ــ حقی که بنا بر شرایط فرهنگی آن زمان تنها مخصوص فرزندان مذکر بود. به همین جهت، با توجه به این معضل فرهنگی مهم، در نوشتهٔ حاضر برای بررسی القاب مسیح‌شناختی عهد جدید از همان عناوین انحصارگرایانهٔ سنتی نظیر «پسر خدا» و «پسر انسان» استفاده می‌کنیم؛ درست همان‌طور که به هنگام بررسی تثلیث، اصطلاحات سنتی پدر و پسر را حفظ کردیم.

پسـر انسان

به عقیدهٔ بسیاری از مسیحیان، اصطلاح پسر انسان همتای طبیعی پسر خداست و گواهی است بر جنبهٔ انسانی عیسی، درست همان‌طور که پسر خدا معرف الوهیت اوست. ولی موضوع به این سادگی‌ها هم نیست. اصطلاح پسر انسان (عبری: ben-adam یا آرامی: bar nasha) در عـهد عتیق در سه کاربرد عمده به‌کار رفته است:

۱. به عنوان لقب حزقیال نبی؛

۲. برای اشاره به شخصیتی آخرالزمانی که در آینده ظهور خواهد کرد (**دانیال** ۱۳:۷ و ۱۴) و با آمدنش تاریخ پایان می‌یابد و داوری الاهی فرا می‌رسد؛

۳. برای تأکید ورزیدن بر تقابل بین ضعف و خواری طبیعت انسان، از یک سو، و تعالی و جاودانگی خدا و فرشتگان، از سوی دیگر (اعداد ۲۳: ۱۹؛ مزمور ۱۴:۸).

معنای سوم طبعاً به جنبهٔ انسانی عیسی مربوط می‌شود، و احتمالاً رگه‌هایی از آن را در «اناجیل نظیر» شاهدیم. اما آنچه بویژه توجه اکثر صاحب‌نظران را جلب کرده است معنای دوم است.

رودولف بولتمان معتقد بود که دانیال ۱۳:۷ و ۱۴ به انتظار ظهور «پسر انسان» در پایان تاریخ اشاره دارد، و می‌گفت خود عیسی نیز چنین انتظاری داشته است. از نظر بولتمان، اشارات عیسی به «پسر انسان که با قوت و جلال عظیم بر ابرها می‌آید» (مرقس ۱۳: ۲۶)، درواقع در مورد شخصی غیر از عیسی است. به عقیدهٔ بولتمان، کلیسای اولیه به‌اشتباه دو عنوان عیسی و پسر انسان را در هم آمیخت و فکر کرد مترادف هم هستند و، بنابراین، اطلاق پسر انسان بـر عـیسی درواقـع از ابداعات کلیسای اولیه است.

با این حال، اکثراً چنین نظری را مردود می‌دانند. سایر محققان چنین استدلال کرده‌اند که عنوان پسر انسان دربرگیرندهٔ دلالتهای گسترده‌ای است ــ ازجمله درد و رنج، اعادهٔ حـق، و داوری و، از این رو، طبیعی است که در مورد عیسی به‌کار برده شود. جورج کِرد[10] یکی از صاحب‌نظران در زمینهٔ عهد جدید است که چنین دیدگاهی دارد و معتقد است عیسی با استفاده از این اصطلاح می‌خواست بر یگانگی‌اش با بشریت، بویژه با ضعفا و افتادگان، صحه گذارد و به رسالت خاصش به عنوان نمایندهٔ ازپیش تعیین‌شدهٔ اسرائیل جدید که منادی داوری خدا و پادشاهی اوست، گواهی دهد.

---

10. George Caird

خداوند[11]

این اعتراف که «عیسی مسیح خداوند است» (رومیان ۱۰: ۹) ظاهراً یکی از نخستین اعترافات ایمانی مسیحیان اولیه بوده و مؤمنان به مسیح را از بی‌ایمانان بازمی‌شناسانده است. چنین به‌نظر می‌رسد که اصطلاح «خداوند» (یونانی: *kyrios* و آرامی: *mar*) دلالتهای الاهیاتی بسیار قوی داشته است ـــ تا حدی از آن سبب که واژهٔ فوق ترجمهٔ چهار حرف عبری موسوم به تتراگراماتون[12] بود که در روایت عبری **عهد عتیق** در اشاره به نام مقدس خدا به‌کار می‌رفت. این چهار حرف در زبان انگلیسی اغلب به صورت YHWH یا یهوه نشان داده می‌شود. آیین یهود به زبان راندن نام خدا را صحیح نمی‌دانست و، از این رو، واژهٔ اَدونای[13] را به جای آن به‌کار می‌برد. در ترجمهٔ یونانی **عهد عتیق** موسوم به ترجمهٔ هفتادی، نام خدا به *kyrios* ترجمه شده است.

بدین‌ترتیب، واژهٔ یونانی *kyrios* رفته‌رفته منحصراً در مورد خدا به‌کار گرفته شد. مورخ برجستهٔ یهودی، یوسفوس[14]، واقعهٔ مهمی را نقل می‌کند بدین‌شرح که یهودیان از شرکت در یکی از مراسم مهم پرستش امپراتور، که از مبانی مذهب امپراتوری روم بود، سر باز زدند. دلیلش هم این بود که حاضر نبودند امپراتور را «خداوند» خطاب کنند زیرا اعتقاد داشتند که این عنوان مخصوص خداست و تنها شایستهٔ او. بنابراین، وقتی این عنوان در **عهد جدید** در مورد عیسی به‌کار برده می‌شود، آشکارا به دلالتهای سنتی غنی و پرمعنای آن اشاره دارد و تلویحاً بیانگر یگانگی عیسی و خداست. این روند را در قالب برخی آیات **عهد جدید** شاهدیم. در این‌گونه قسمتها، الفاظی که در **عهد عتیق** در اشاره به خدا به‌کار برده می‌شد، حال به مسیح اطلاق می‌گردد. شاید بهترین نمونه، فیلیپیان ۲: ۱۰ و ۱۱ باشد که مشخص است به پیش از رسالات پولس تعلق دارد.[15] در این آیات، یکی از نخستین نویسندگان مسیحی که هویتش احتمالاً برای همیشه در پردهٔ ابهام باقی خواهد ماند، این بیانیهٔ فوق‌العاده مهم **عهد عتیق** را که هر زانویی در برابر خداوند خدا خم خواهد شد (**اشعیا** ۴۵: ۲۳)، در مورد خداوند عیسی مسیح به‌کار می‌برد.

خـدا

عهد جدید در فضای شدیداً یکتاپرستانهٔ اسرائیل نگاشته شده است. اینکه بخواهند در چنین

---

11. Lord 12. Tetragrammaton 13. *adonai* 14. Josephus

۱۵. منظور این است که پولس آن را در رسالهٔ خود نقل کرده است. ـــ م.

جوی کسی را «خدا» بخوانند، کفر محض بود. با این حال، محقق عهد جدید، ریمند براون[۱۶]، عقیده دارد که عیسی در عهد جدید در سه مورد آشکار «خدا» خوانده شده است ــ با تمام دلالتهای انکارناپذیر آن. این سه مورد عبارتند از:

۱. در ابتدای انجیل یوحنا، آنجا که می‌گوید «کلمه (یا کلام) خدا بود» (یوحنا ۱:۱ -۱)

۲. اعتراف توما، که وی طی آن مسیح قیام‌کرده را «خداوند من و خدای من» خطاب می‌کند (یوحنا ۲۰: ۲۸).

۳. در آغاز رساله عبرانیان که از عیسی به عنوان خدا یاد شده است (عبرانیان ۱: ۸).

با توجه به پرهیز شدید نویسندگان عهد جدید از اینکه عیسی را «خدا» بخوانند ــ نکته‌ای که ریشه در خاستگاه به‌شدت یکتاپرستانهٔ آنان داشت ــ این سه مورد (که البته موارد تلویحی دیگری را نیز به‌راحتی می‌توان بدانها افزود) بی‌نهایت حائز اهمیت است.

علاوه بر این آیات، قسمتهای دیگری از عهد جدید نیز هست که به لحاظ کاربردی[۱۷] به اهمیت عیسی اشاره دارد؛ یعنی عیسی را در حال انجام وظایف یا عملکردهایی نشان می‌دهد که معمولاً خاص خداست. برخی از این موارد بسیار شایان توجه است:

۱. **عیسی نجات‌دهندهٔ بشریت است:** عهد عتیق صریحاً اعلام می‌داشت که تنها نجات‌دهندهٔ بشریت خداست. مسیحیان اولیه با آگاهی کامل از اینکه تنها خدا نجات‌دهنده است و تنها اوست که می‌تواند انسان را نجات دهد، باصراحت اعلام می‌داشتند که عیسی نجات‌دهنده است و انسانها را نجات می‌بخشد. ماهی در نظر مسیحیان اولیه به صورت نماد ایمان درآمد، زیرا پنج حرف یونانی که در این زبان به معنای (I-CH-TH-U-S) ماهی بود، مظهر این اعتراف مسیحیان بود: «عیسی مسیح، پسر خدا، نجات‌دهنده». مطابق عهد جدید، عیسی قوم خود را از گناهانشان نجات می‌بخشد (متی ۱: ۲۱)؛ نجات تنها در نام او میسر است (اعمال ۴: ۱۲)؛ او «رئیس نجات» است (عبرانیان ۲: ۱۰)؛ و بالأخره، «نجات‌دهنده‌ای است که مسیح خداوند می‌باشد» (لوقا ۲: ۱۱). در این بیانات و بیشمار بیاناتی دیگر از این دست، عملکردهایی به عیسی نسبت داده می‌شود که در اصل تنها مختص خداست و فقط و فقط از او ساخته است.

۲. **عیسی پرستش می‌شود:** در چارچوب فرهنگ یهودی که مسیحیان اولیه تحت آن فعالیت می‌کردند، فقط و فقط خدا شایستهٔ پرستش بود. پولس به مسیحیان روم هشدار می‌دهد که پیوسته این خطر وجود دارد که انسانها به جای پرستیدن خالق، مخلوقات او را پرستش کنند

---

16. Raymond Brown 17. functional

(رومیان ۱: ۲۳). و با این حال می‌بینیم کلیسای اولیه مسیح را به عنوان خدا می‌پرستد ــ مسئله‌ای که حتی در عهد جدید نیز به‌وضوح بدان برمی‌خوریم. برای مثال، در اول‌قرنتیان ۱:۲ از مسیحیان به عنوان کسانی یاد شده که «نام خداوند ما عیسی مسیح را می‌خوانند» ــ عبارتی که یادآور دستورالعملهای عهد عتیق است برای پرستش و تکریم خدا (نظیر پیدایش ۴: ۲۶؛ ۱۳: ۴؛ مزمور ۱۰۵: ۱؛ ارمیا ۱۰: ۲۵؛ یوئیل ۲: ۳۲). بدین‌ترتیب، می‌بینیم که برای عیسی نیز آشکارا عملکردی همانند خدا قائل بودند، زیرا او را نیز همچون خدا می‌پرستیدند.

۳. عیسی خدا را مکشوف می‌کند: «هر که مرا دیده است، پدر را دیده است» (یوحنا ۱۴: ۹). این کلمات چشمگیر که شبیه آن در یوحنافراوان است، تأکیدی است بر این باور که پدر در پسر سخن می‌گوید و عمل می‌کند. به عبارت دیگر، خدا در مسیح و از طریق او مکشوف می‌شود. دیدن عیسی در حکم دیدن پدر است. بنابراین، در اینجا نیز بار دیگر می‌بینیم که عیسی در نقش خدا عمل می‌کند.

مباحثات آبای کلیسا در مورد مسیح‌شناسی

آموزهٔ مسیح‌شناسی در دوران آبای کلیسا سخت مورد توجه قرار گرفت [هرچند] بحث در این باره عمدتاً به کلیسای شرقی محدود بود. جالب اینجاست که آوگوستینوس در مورد مسیح‌شناسی هیچ مطلب مهمی ننوشته است. مباحثی که در این دوران درخصوص شخصیت مسیح مطرح شد، نقشی تعیین‌کننده داشت و مبنای تمام بحثهای آتی پیرامون این موضوع قرار گرفت. این مبنا تا طلوع عصر روشنگری و مباحثاتی که در این دوران در مورد رابطهٔ ایمان و تاریخ (که موضوع فصل بعد است) درگرفت، کماکان حجیت خود را حفظ کرد.

وظیفه‌ای که نویسندگان دوران آبای کلیسا پیش رو داشتند در وهلهٔ نخست این بود که بیانات، اشارات، تصاویر، و الگوهای مسیح‌شناختی جسته‌گریخته‌ای را که به صورت پراکنده در عهد جدید وجود داشت، و در بالا برخی از آنها را به‌اختصار بررسی کردیم، در قالب یک نظام مسیح‌شناختی منسجم کنار هم آورند. وظیفه‌ای بود پیچیده و دشوار، که به لحاظ اهمیت فوق‌العاده‌ای که برای الاهیات مسیحی دارد، در اینجا عمده مراحل تطور آن را بررسی می‌کنیم.

نخستین گامها: از یوستینوس شهید تا اوریگنس

مسئلهٔ اصلی در نخستین مرحلهٔ تطور مسیح‌شناسی، مسئلهٔ الوهیت مسیح بود. موضوع انسان بودن عیسی مسیح برای اکثر آبای این دوران مسئله‌ای بدیهی بود. آنچه در مورد مسیح نیاز به

توضیح داشت ــ و درواقع هیجان‌انگیز می‌نمود ــ این بود که عیسی از چه لحاظ با دیگر ابنای بشر فرق دارد، نه اینکه از چه لحاظ به آنها شبیه است.

در این دوران دو دیدگاه بی‌درنگ به عنوان بدعت مردود شناخته شد. یکی نظریهٔ ابیونی[18] که فرقه‌ای بودند یهودی‌الاصل متعلق به قرون نخست مسیحیت. ابیونی‌ها عیسی را صرفاً انسانی معمولی می‌دانستند که پسر مریم و یوسف است. مخالفان این دیدگاه مسیح‌شناختی، آن را کاملاً ناقص و ناکافی یافتند و خیلی زود هم به فراموشی سپرده شد. و اما از آن مهم‌تر، نظریه‌ای کاملاً برعکس بود موسوم به شبهه‌گرایی یا دوستیسم، برگرفته از فعل یونانی *dokeo*، به‌معنای جلوه کردن یا به‌نظر رسیدن. مطابق این دیدگاه ــ که بهتر است آن را بیشتر یک گرایش الاهیاتی بدانیم تا یک موضع قطعی ــ مسیح تنها بظاهر انسان بود و در حقیقت طبیعتی کاملاً الاهی داشت. درد و رنج او نیز بیشتر جنبهٔ ظاهری داشت تا واقعی. بدعت دوستیسم برای نویسندگان گنوسی قرن دوم جذابیت خاصی داشت و در همین دوره نیز به اوج رسید. با این حال، در همین اثنا، دیدگاههای دیگری در حال شکل‌گیری بود که اندکی بعد بدعت دوستیسم را تحت‌الشعاع قرار داد؛ و یوستینوس شهید نمایندهٔ یکی از این دیدگاههاست.

یوستینوس شهید که از بزرگترین پدران مدافع ایمان در قرن دوم است، تمام دغدغه‌اش این بود که نشان دهد ایمان مسیحی ماحصل و تکمیل‌کنندهٔ حقایق موجود در فلسفهٔ یونان باستان و آیین یهود است. آدولف فون هارناک نگرش یوستینوس را این‌طور خلاصه می‌کند: «از نظر یوستینوس، مسیح، لوگوس و نوموس است.» مسیح‌شناسی مبتنی بر لوگوس او در این بین بخصوص حائز اهمیت است. یوستینوس از این طریق به بهترین وجه از دلالتهای دفاعیاتی مفهوم لوگوس استفاده می‌کند، چرا که این مفهوم لوگوس هم در تفکر رواقی وجود داشت و هم در نظام افلاطونی میانی.

لوگوس (اصطلاحی یونانی که معمولاً به کلام یا کلمه ترجمه می‌شود، مانند آنچه در یوحنا ۱: ۱۴ می‌بینیم) را باید سرچشمهٔ غایی هرگونه دانش بشری دانست. این لوگوس را، هم مؤمنان مسیحی می‌شناسند، هم فیلسوفان بت‌پرست. منتها فیلسوفان تنها شناختی محدود از آن دارند؛ حال آنکه، مسیحیان آن را به‌طور کامل می‌شناسند زیرا در مسیح متجلی گشته است. بدین‌ترتیب، یوستینوس می‌پذیرد که فلاسفهٔ غیردینی چون هراکلیتوس و سقراط که در دوران ماقبل مسیحیت می‌زیستند نیز ــ ولو به‌طور محدود ــ به حقیقت دسترسی داشتند، و این به سبب نحوهٔ حضور لوگوس در دنیاست.

---

18. Ebionism

مفهومی که بخصوص در این مورد اهمیت دارد اندیشهٔ موسوم به «لوگوسِ بذرافشان» است که ظاهراً از تفکر افلاطونی میانی به‌عاریت گرفته شده است. بنا بر این اندیشه، لوگوس الاهی در تمام طول تاریخ بشر در کار بذرافشانی بوده است. به همین جهت، چندان دور از انتظار نیست که غیرمسیحیان نیز ــ ولو به‌گونه‌ای ناقص و محدود ــ این لوگوسِ بذرافشان را شناخته باشند. بدین‌ترتیب، یوستینوس می‌تواند چنین استدلال کند که مسیحیت درواقع مکمل و تحقق‌بخش تمام آن اشارات و انتظاراتی است که در نظامهای فلسفی دوران بت‌پرستی در ارتباط با مکاشفهٔ خدا وجود داشته است. لوگوس به‌طور موقت از طریق تئوفانی، یا ظهور خدا در عهد عتیق، بر آدمیان شناخته شد، و آنگاه توسط مسیح به‌طور کامل مکشوف گشت. یوستینوس این مطلب را به‌صراحت در دفاعیهٔ دوم خود بیان می‌دارد:

> آیین ما آشکارا از هر نوع تعلیم بشری در این باره برتر و کامل‌تر است: مسیحی که بر ما انسانها ظهور نموده، درواقع همان اصل لوگوس است به کامل‌ترین شکل آن... حکیمان و فلاسفه تاکنون هر سخن نیکویی گفته‌اند، محض کنکاش و تأمل در جنبه‌ای از جنبه‌های لوگوس بوده است. با این حال، از آنجا که لوگوس را به شکل کامل آن، که همانا مسیح است، نمی‌شناختند، اغلب ضدونقیض می‌گفتند.

بدین‌ترتیب، دنیای فلسفهٔ یونان کاملاً در چارچوب مسیحیت تعریف می‌شود: فلسفهٔ یونان پیش‌درآمدی است بر ظهور مسیح که آنچه را این فلسفه تنها به‌گونه‌ای مبهم و ناقص می‌دانست، به‌طور کامل تحقق می‌بخشد.

با وجود این، نظام مسیح‌شناسی مبتنی بر لوگوس را به کامل‌ترین شکل در نوشته‌های اوریگنس شاهدیم. البته باید به‌یاد داشته باشیم که نظام مسیح‌شناسی که اوریگنس ارائه می‌دهد قدری پیچیده است و تعبیر و تفسیر آن گاه بسیار دشوار می‌نماید. در اینجا کوشیده‌ایم دیدگاه او را تا حد امکان ساده کنیم. اوریگنس معتقد است در واقعهٔ تجسم، روح انسانی مسیح با لوگوس متحد می‌شود. در نتیجهٔ این اتحاد نزدیک، روح انسانی مسیح در ویژگیهای لوگوس سهیم می‌گردد. با این حال، اوریگنس تأکید دارد که گرچه لوگوس و پدر به‌اتفاق از ازل وجود داشته‌اند، لوگوس نسبت به پدر در مرتبه‌ای نازل‌تر قرار دارد و از او تبعیت می‌کند.

کمی پیش‌تر دیدیم که، از نظر یوستینوس شهید، همگان ــ ولو به‌گونه‌ای ناقص ــ به لوگوس دسترسی دارند، منتها تجلی کامل آن را در مسیح شاهدیم. شبیه چنین عقیده‌ای را می‌توان در دیگر نویسندگان پیرو مسیح‌شناسی لوگوس‌محور نیز شاهد بود، ازجمله در نوشته‌های اوریگنس.

اوریگنس در مورد مکاشفه دیدگاهی تنویرگرایانه[19] دارد و می‌گوید عمل مکاشفه‌گونهٔ خدا شبیه این است که به «انوار خدا» منور شویم. این منور شدن نیز به واسطهٔ «نوری است که همانا لوگوس الاهی است.» بدین‌ترتیب، می‌بینیم که، از نظر اوریگنس، هم حقیقت و هم نجات خارج از ایمان مسیحی نیز قابل دسترسی است.

مناقشهٔ آریوسی

مناقشهٔ آریوسی در سیر تکاملی مسیح‌شناسی کلاسیک نقطه‌عطفی به‌شمار می‌آید و، از این رو، جا دارد آن را مفصل‌تر از دیگر مباحث دوران آبا بررسی کنیم. در مورد تاریخچهٔ این مناقشه برخی نکات هنوز در هاله‌ای از ابهام باقی است و، با وجود تلاشهای گستردهٔ مورخان، کماکان مبهم خواهد ماند. با این حال، آنچه در اینجا مورد نظر ماست، دلالتهای الاهیاتی این مناقشه است که کمابیش به‌خوبی روشن است، هرچند باید درنظر داشت که آگاهی ما در مورد عقاید آریوس عمدتاً از روی مطالبی است که مخالفانش دربارهٔ او گفته‌اند، و از این رو غیرمغرضانه بودن آن قدری محل تردید است. در آنچه در پی می‌آید کوشیده‌ایم آراء مسیح‌شناختی خاص آریوس را تا حد امکان منصفانه و در پرتو معدود منابع موثقی که اکنون در اختیار داریم بررسی کنیم.

آریوس بر خودبسندگی خدا تأکید داشت. خدا یگانه منشاء تمام مخلوقات است و چیزی نیست که درنهایت هستی خود را از او نداشته باشد. این نوع نگرش در مورد خدا، که به عقیدهٔ بسیاری از منتقدان بیشتر خاص فلسفهٔ هلنی است تا الاهیات مسیحی، آشکارا مسئلهٔ رابطهٔ پدر با پسر را پیش می‌کشد. آتاناسیوس، منتقد سرسخت آریوس، در نوشته‌اش تحت عنوان در ضدیت با آریوسیان[20]، عقاید آریوس را در این خصوص این‌طور عنوان می‌کند:

> خدا همیشه پدر نبوده است، بلکه زمانی وجود داشت که او تنها بود و هنوز پدر نشده بود؛ تنها بعدها بود که به صورت پدر درآمد. پسر همیشه وجود نداشت. تمام مخلوقات از نیستی هست شده‌اند... بنابراین، لوگوس الاهی نیز از بطن نیستی به‌وجود آمده و زمانی بود که هنوز وجود نداشت. او پیش از آنکه به‌وجود آورده شود، وجود نداشت. موجودیتِ مخلوق او را نیز آغازی بود.

این بیانات فوق‌العاده اهمیت دارند و ما را به قلب تفکر آریوسی می‌رسانند. در این مورد نکات زیر بخصوص شایان توجه است.

---

19. illuminationist　20. *Against the Arians*

اعتقاد آریوس بر این است که پدر پیش از پسر وجود داشته است. «زمانی بود که او [پسر] هنوز وجود نداشت.» این اظهارنظر قطعی، پدر و پسر را در دو سطح مختلف قرار می‌دهد و با تأکید مصرانهٔ آریوس مبنی بر مخلوق بودنِ پسر همخوانی دارد. تنها پدر «مولودناشده» است. پسر، همچون هر مخلوق دیگر، هستی خود را از این یگانه منشاءِ هستی دارد. با این حال، آریوس به‌دقت بر این نکته تأکید می‌کند که پسر با سایر مخلوقات فرق دارد. بین او و دیگر مخلوقات، از جمله ابنای بشر، تفاوت درجه است. اینکه ماهیت این تمایز دقیقاً چیست نکته‌ای است که آریوس در تبیین آن کمابیش درمی‌ماند. او می‌گوید پسر «مخلوقی است کامل، ولی نه صرفاً مخلوقی کامل در میان دیگر مخلوقات؛ موجودی است مولود، ولی نه صرفاً مولودی در میان دیگر موجودات مولود.» ظاهراً منظورش این است که پسر در عین حال که در اصلِ مخلوق بودن و مولود گشتن با دیگر مخلوقات سهیم است، از لحاظ درجه و شأن بسی برتر از آنهاست.

یکی از مهم‌ترین تمایزاتی که آریوس میان پدر و پسر قائل می‌شود، ناشناختنی بودن خداست. آریوس بر تعالی مطلق خدا و دست‌نیافتنی بودن او تأکیدی خاص داشت. هیچ مخلوقی را یارای آن نیست که به شناختن خدا دست یابد. و، همان‌طور که در بالا نیز مشاهده کردیم، معتقد است که پسر را، با وجود شأن و منزلت استثنایی‌اش، باید کماکان یک مخلوق دانست. استدلال آریوس این بود که پسر به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند پدر را بشناسد. «آنکه آغازی دارد ابداً در مقام و موقعیتی نیست که بتواند کسی را که از ازل بوده و او را آغازی نیست بشناسد.» شالودهٔ این بیانیهٔ مهم بر تمایزی استوار است که آریوس می‌گوید بین پدر و پسر وجود دارد. فاصلهٔ بین این دو به حدی است که پسر به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند بدون یاری پدر به شناخت وی نایل شود. پسر نیز همچون تمام مخلوقات دیگر بدون فیض خدا نمی‌تواند وظایف و عملکردهایی را که بدو نسبت می‌دهند به‌انجام رساند. درواقع، چنین ملاحظات و اظهارنظرهایی است که منتقدان آریوس را بر آن داشته تا نتیجه بگیرند که درخصوص مکاشفه و نجات، پسر [از نظر آریوس] هیچ فرقی با مخلوقات دیگر ندارد و دقیقاً مثل آنهاست.

پس تکلیف آن همه آیاتی که در کتاب مقدس ظاهراً به برتری پسر اشاره دارند و طبق آنها پسر ورای یک مخلوق صرف است، چه می‌شود؟ مخالفان آریوس به‌راحتی می‌توانستند به آیات متعددی استناد کنند که در آنها بر پیوند و اتحاد گسست‌ناپذیر بین پدر و پسر تأکید شده است. با توجه به بیشمار مطالب مورد مناقشه در آن دوران، روشن است که انجیل یوحنا در این بحث دارای اهمیتی خاص بود و در مورد آیاتی چون یوحنا ۳: ۳۵؛ ۱۰: ۳۰؛ ۱۲: ۲۷؛ ۱۴: ۱۰؛ ۱۷: ۳ و

۱۷: ۱۱، به‌کرات بحث می‌شد. پاسخ آریوس به این‌گونه آیات بسیار جالب است. او می‌گوید زبان «فرزندی» که در مورد عیسی به‌کار رفته، در جاهای مختلف متفاوت است و بیشتر حالت تشبیهی دارد. لقب «پسر» بیشتر لقبی است افتخاری و این‌طور نیست که دلالتهای دقیق الاهیاتی داشته باشد. اگرچه در کتاب مقدس از عیسی مسیح به عنوان «پسر» یاد شده، استفاده از این نوع لحن استعاری در مورد مسیح باید در پرتو اصل وجود خدایی معنا شود که، در ذات، با جمیع مخلوقات ــ از جمله پسر ــ کاملاً متفاوت است. موضع آریوس را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. پسر مخلوقی است که، همچون هر مخلوق دیگر، به‌واسطهٔ اراده خدا هست شده است.

۲. از این رو، اصطلاح «پسر» استعاره‌ای بیش نیست؛ لقبی است افتخاری به منظور تأکید بر برتری مقام پسر در قیاس با دیگر مخلوقات. به این معنا نیست که پدر و پسر هم‌ذات یا هم‌مرتبه‌اند.

۳. شأن و منزلت پسر نه برخاسته از ذات خود پسر، بلکه به‌سبب ارادهٔ پدر است.

[اما] آتاناسیوس برای خرده‌تمایزاتی که آریوس میان پسر و دیگر مخلوقات قائل بود، چندان فرصتی نداشت. او می‌گفت اگر بناست پسر مخلوق دانسته شود، باید مخلوقی باشد همچون تمام دیگر مخلوقات. مگر چند نوع مخلوق وجود دارد؟ از نظر آتاناسیوس، اعتقاد به اینکه پسر مخلوق است دو پیامد مهم داشت که هر دو، به باور عام، متضمن دلالتهایی کاملاً منفی برای تفکر آریوسی بود.

نخست، آتاناسیوس به این واقعیت اشاره می‌کند که تنها خدا قادر است انسان را نجات دهد. فقط و فقط اوست که می‌تواند قدرت گناه را درهم بشکند و ما را از حیات جاودان برخوردار سازد. از بارزترین ویژگیهای هر مخلوق این است که به نجات نیاز دارد. هیچ مخلوقی نمی‌تواند مخلوق دیگری را نجات دهد. تنها خالق است که می‌تواند خلقت را نجات بخشد. آتاناسیوس پس از تأکید بر اینکه تنها خدا می‌تواند مخلوقات را نجات دهد، از این حکم آن نتیجه منطقی را می‌گیرد که آریوس از رویارویی با آن بیم داشت. هم عهد جدید و هم سنت نیایشی مسیحی، هردو، عیسی مسیح را نجات‌دهنده می‌دانند. حال آنکه، همان‌طور که آتاناسیوس نیز تأکید داشت، تنها خدا می‌تواند کسی را نجات دهد. پس تکلیف چیست؟

آتاناسیوس می‌گوید تنها راه‌حل این است که عیسی را به عنوان خدای مجسم بپذیریم. منطق استدلال او را گاه می‌توان این‌طور بیان کرد:

۱. هیچ مخلوقی نمی‌تواند مخلوق دیگری را نجات دهد.

۲. از نظر آریوس، عیسی مسیح مخلوق است.

۳. درنتیجه، از نظر آریوس، عیسی مسیح نمی‌تواند بشریت را نجات بخشد.

گاه نیز این استدلال را به شیوه‌ای قدری متفاوت، که بیشتر بر بیانات کتاب مقدسی و سنت نیایشی مسیحی استوار است، چنین بیان می‌دارد:

۱. تنها خدا می‌تواند نجات دهد.

۲. عیسی مسیح نجات می‌دهد.

۳. درنتیجه، عیسی مسیح خداست.

از نظر آتاناسیوس، نجات به‌معنای مداخلهٔ الاهی است. یوحنا ۱: ۱۴ را نیز به همین معنا به‌کار می‌برد: می‌گوید «کلمه (کلام) جسم‌گردید»؛ به عبارت دیگر، خدا وارد وضعیت انسانی ما شد تا آن را دگرگون سازد.

دومین دلیلی که آتاناسیوس در رد نظریهٔ آریوس اقامه می‌کند، مربوط به این واقعیت است که مسیحیان عیسی مسیح را می‌پرستند و به درگاه او دعا می‌کنند. و این نمونه‌ای است عالی از اینکه چطور عبادات و دعاهای مسیحیان بر روند شکل‌گیری الاهیات مسیحی تأثیر می‌گذارد. به قرن چهارم که می‌رسیم، دعا به درگاه مسیح و پرستش او، به صورت ارکان مهم عبادت عمومی درآمده بود. استدلال آتاناسیوس این است که اگر عیسی مسیح صرفاً یک مخلوق باشد، مسیحیان دچار این خطا هستند که مخلوقی را به جای خدا می‌پرستند. به دیگر بیان، گرفتار بت‌پرستی‌اند. و آتاناسیوس باتأکید اعلام می‌دارد که مسیحیان به‌هیچ‌وجه نباید غیر از خدا کسی را بپرستند. به همین جهت، استدلالش این است که اگر نظر آریوس درست باشد، تمام دعاها و عبادات مسیحیان باطل و بیهوده است. حال آنکه، مسیحیان کاملاً حق دارند عیسی مسیح را بپرستند و تکریم کنند، زیرا با این کار نشان می‌دهند که هویت واقعی او را درک کرده‌اند و می‌دانند که او خدای مجسم است.

اگر بنا بود صلح و آرامش دوباره بر کلیسا حکمفرما شود، لازم بود مناقشهٔ آریوسی به نوعی حل و فصل گردد. کانون مباحثات بیشتر معطوف این بود که کدام‌یک از دو اصطلاح *homoiousios* و *homoousios* در توصیف رابطهٔ بین پدر و پسر به‌کار برده شود. بسیاری بر این باور بودند که اصطلاح *homoiousios*، به‌معنای «دارای ذات یا جوهری مشابه»، راه‌حل آشتی‌جویانهٔ مناسبی است زیرا، در عین حال که بر نزدیکی پدر با پسر صحه می‌گذارد، در مورد ماهیت رابطهٔ آن دو وارد جزئیات نمی‌شود. اما درنهایت اصطلاح دوم، یعنی *homoousios*، به‌معنای «هم‌ذات» یا «از یک جوهر» به کرسی نشست و مقبولیت یافت. تفاوت بین این دو اصطلاح گرچه تنها در یک حرف صدادار است، در خصوص رابطهٔ پسر با پدر نمایانگر دو دیدگاه کاملاً متفاوت است. شور و هیجان حاکم بر این مناقشات به حدی بود که گیبن را بر آن داشت در اثر معروفش، تاریخ انحطاط و

سقوط امپراتوری روم، در این باره بگوید که در طول تاریخ هرگز این همه وقت و نیرو صرف یک حرف صدادار نشده است. اعتقادنامهٔ نیقیه ـــ یا بهتر بگوییم اعتقادنامهٔ نیقیه/قسطنطنیه ـــ مدون به سال ۳۸۱، اعلام داشت که مسیح با پدر «هم‌ذات» است. این بیانیهٔ ایمانی از آن زمان تاکنون در تمام کلیساها، اعم از پروتستان و کاتولیک و ارتدوکس، به‌عنوان تنها معیار مسیح‌شناسی صحیح پذیرفته شده است.

با پرداختن به پاسخ آتاناسیوس به آریوس، درواقع برخی از ویژگیهای مکتب مسیح‌شناسی اسکندریه را بررسی کرده‌ایم. اکنون بجاست این ویژگیها را مفصل‌تر بررسی و آنها را با دیدگاه رقیب، یعنی مکتب مسیح‌شناسی انطاکیه، مقایسه کنیم.

مکتب اسکندریه

مکتب اسکندریه که آتاناسیوس متعلق به آن بود، دیدگاه و ماهیتی اساساً نجات‌شناختی داشت. عیسی مسیح نجات‌دهندهٔ بشریت است. در این دیدگاه، نجات به «ادغام شدن در حیات خدا» یا «جنبهٔ الاهی یافتن» تعبیر می‌شود ـــ مفهومی که به‌طور سنتی در قالب اصطلاح «خداگونه شدن» بیان می‌شود. مسیح‌شناسی بیان همین بصیرت نجات‌شناختی است. روند مسیح‌شناسی مکتب اسکندریه را می‌توان چنین خلاصه کرد: طبیعت انسان برای آنکه جنبهٔ الاهی بیابد، باید با طبیعت الاهی متحد گردد. خدا باید با طبیعت انسان متحد شود به‌گونه‌ای که انسان بتواند در حیات خدا سهیم گردد. و این، به عقیدهٔ پیروان مکتب اسکندریه، دقیقاً همان چیزی بود که از طریق تجسم پسر خدا در عیسی مسیح به‌وقوع پیوست. دومین شخصیت تثلیث طبیعت انسانی بر خود گرفت و با این کار به این طبیعت جنبهٔ الاهی بخشید. خدا انسان شد تا انسان بتواند به صورت خدا درآید.

بدین‌ترتیب، نویسندگان مکتب اسکندریه بر ایدهٔ طبیعت انسانی گرفتنِ لوگوس تأکیدی خاص داشتند. عبارت «بر خود گرفتن» در اینجا اهمیت دارد؛ زیرا بین سکونت لوگوس در بشر (نظیر آنچه در مورد انبیای عهد عتیق می‌بینیم) و طبیعت انسانی بر خود گرفتن لوگوس (نظیر واقعهٔ تجسم پسر خدا)، تمایز گذاشته می‌شود. در این خصوص، بویژه بر یوحنا ۱: ۱۴ (لوگوس جسم گردید») تأکید می‌شد و این آیه به صورت تبلور اصول اعتقادی این مکتب، و فلسفهٔ بزرگداشت آیین کریسمس درآمد. بزرگداشت میلاد مسیح درواقع بزرگ داشتن این واقعهٔ تاریخی است که لوگوس به دنیای ما آمد و طبیعت انسانی بر خود گرفت تا انسان را نجات دهد.

این امر طبعاً مسئلهٔ رابطهٔ بین الوهیت و انسانیت مسیح را پیش می‌کشید. سیریل اسکندرانی

یکی از بیشمار نویسندگان این مکتب است که بر واقعیت اتحاد طبایع دوگانهٔ مسیح در واقعهٔ تجسم تأکید داشتند. لوگوس پیش از آنکه با طبیعت انسانی متحد گردد، موجودیتی «بدون جسم» داشت. پس از اتحاد با طبیعت انسانی، تنها یک طبیعت واحد [در عیسی] وجود دارد، چراکه لوگوس با طبیعت انسانی یکی شد. همین تأکید مکتب اسکندریه بر یک‌طبیعتی بودن مسیح است که آن را از مکتب انطاکیه متمایز می‌سازد، زیرا مکتب اخیر معتقد بود که در مسیح دو طبیعت وجود دارد. سیریل این مطلب را این‌گونه عنوان می‌کند:

> وقتی می‌گوییم کلمه (کلام) «جسم‌گرفت» یا «انسان شد»، منظورمان این نیست که طبیعتِ کلمه به‌واسطهٔ جسم شدن دستخوش تغییر گردید یا کلمه تبدیل به یک انسان تمام‌عیار شد که روح و جسم دارد. بلکه منظورمان این است که کلمه، به‌گونه‌ای وصف‌ناپذیر و غیرقابل‌تصور، جسمی را که از روحی عقلانی بهره داشت با شخصیت خود متحد ساخت، و بدین‌ترتیب انسان شد و به پسر انسان ملقب گشت. این کار او صرفاً محض اراده یا از سر لطف نبود؛ نیز از آن سبب نبود که صرفاً نقشی یا شخصیتی بر خود گرفته باشد.

حال این سؤال پیش می‌آمد که کلمه چه نوع طبیعت انسانی را بر خود گرفت؟ آپولیناریوس اهل لاذقیه از این اعتقاد رو به گسترش که لوگوس طبیعتی کاملاً بشری بر خود گرفت ناخرسند بود. او می‌گفت چنین چیزی تلویحاً بدین‌معناست که بپذیریم لوگوس در ضعفهای طبیعت انسان نیز سهیم است. چطور می‌توان گفت پسر خدا به انگیزه‌ها و غرایز کاملاً بشری آلوده است؟ به عقیدهٔ آپولیناریوس، اگر بگوییم مسیح از ذهنی کاملاً بشری برخوردار است، بی‌گناهی او را زیر سؤال برده‌ایم. زیرا مگر نه این است که منشاءِ هر نوع گناه و یاغیگری بر ضد خدا همانا در ذهن انسان نهفته است؟ تنها در صورتی می‌توان به بی‌گناهی مسیح کماکان معتقد بود که بپذیریم به جای ذهنی بشری، نیرویی کاملاً الاهی رهنما و انگیزه‌بخش مسیح بود و در او عمل می‌کرد. به همین جهت، آپولیناریوس معتقد بود که در مسیح، فکر و روحی منحصراً بشری جای خود را به فکر و روحی الاهی داده است. در مسیح «نیرویی الاهی نقش روح حیاتبخش و ذهن بشری را ایفا می‌کند.» بدین‌ترتیب، از نظر آپولیناریوس، طبیعت بشری مسیح ناقص است.

بسیاری از همکاران آپولیناریوس از این عقیدهٔ او سخت برآشفتند. البته دیدگاه آپولیناریوس در مورد مسیح احتمالاً برای برخی جالب بود، اما اکثریت از دلالتهای نجات‌شناختی نظریهٔ وی سخت تکان خوردند. پیش‌تر به اهمیت محوری ملاحظات نجات‌شناختی برای مکتب اسکندریه

اشاره کردیم. [آراء آپولیناریوس] این سؤال را پیش می‌کشید که لوگوس چگونه می‌تواند طبیعت انسان را نجات دهد اگر آنچه بر خود گرفته تنها بخشی از طبیعت بشری است؟ شاید مهم‌ترین مطلبی که در این خصوص عنوان شده است از سوی گرگوریوس نازیانزوسی باشد که بر اهمیت نجات‌شناختی این واقعیت که لوگوس، به هنگام تجسم، طبیعت بشری را به‌طور تمام و کمال بر خود گرفت، فوق‌العاده تأکید داشت.

> اگر کسی به او [مسیح] به عنوان انسانی اعتمادکرده که فاقد ذهنی بشری است، چنین کسی خود از عقل بی‌بهره است و لایق نجات نیست. چرا که آنچه برگرفته نشده باشد، شفا نیز نخواهد یافت. آن چیزی نجات خواهد یافت که با الوهیت او متحد گشته... از این رو، بر آنان نیست که ما را از نجات کامل‌مان محروم بدارند، یا برای نجات‌دهنده صرفاً رگ و استخوان قائل شوند و بگویند تنها بظاهر انسان بود.

مکتب انطاکیه

مکتب مسیح‌شناسی که در آسیای صغیر (ترکیه امروزی) سر بر کرد، با رقیب مصری خود در اسکندریه تفاوتی فاحش داشت. یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز، زمینه‌ای است که در آن هریک به مسیح‌شناسی پرداختند. انگیزهٔ نویسندگان مکتب اسکندریه در وهلهٔ نخست ملاحظات نجات‌شناختی بود. نگران از اینکه درک ناقص از شخصیت مسیح به مفاهیمی نادرست در مورد نجات بینجامد، آنان با به‌عاریت گرفتن برخی مفاهیم غیردینی فلسفهٔ یونان، کوشیدند از مسیح تصویری به دست دهند که با نجات کامل بشر همخوانی داشته باشد. و، چنانکه پیش‌تر دیدیم، مفهوم لوگوس بخصوص برای این مقصود اهمیت داشت، مخصوصاً آنگاه که به مفهوم تجسم ربط داده می‌شد.

اما نویسندگان مکتب انطاکیه به‌گونه‌ای دیگر می‌اندیشیدند. دغدغهٔ آنها بیشتر مسائل اخلاقی بود تا نجات‌شناختی و، در مقایسه با پیروان مکتب اسکندریه، کمتر به عقاید فلسفهٔ یونان نظر داشتند. اصول تفکر مکتب انطاکیه در مورد هویت مسیح را می‌توان چنین خلاصه کرد: ابنای بشر به‌واسطهٔ نااطاعتی از خدا در فساد و تباهی به‌سر می‌برند و توان آن را ندارند که خود را از این وضع برهانند. اگر بناست نجاتی صورت گیرد، باید بر اساس اطاعتی تازه از جانب انسان باشد. ولی از آنجا که انسان به‌خودی‌خود قادر نیست از قید گناه رهایی یابد، لاجرم خدا شخصاً وارد عمل می‌شود. نجات‌دهنده‌ای را می‌فرستد که الوهیت و انسانیت در

او متحد گشته است و، بدین‌ترتیب، قومی مطیع و فرمانبردار برای خدا به‌وجود می‌آید.

پیروان مکتب انطاکیه سخت از اندیشهٔ وجود دو طبیعت در مسیح دفاع می‌کردند. آنان می‌گفتند مسیح در آن واحد هم خداست و هم انسان. در جواب این انتقاد مکتب اسکندریه که چنین دیدگاهی به‌منزلهٔ نفی یگانگی مسیح است، پیروان مکتب انطاکیه پاسخ می‌دادند که یگانگی مسیح را کاملاً قبول دارند، اما به این نیز معتقدند که نجات‌دهندهٔ واحد، همزمان، هم انسان کامل است و هم از طبیعت الاهی کامل بهره دارد. بین طبیعت الاهی و طبیعت بشری در مسیح نوعی تعادل یا «توازن کامل» وجود دارد. بنابراین، یگانگی مسیح با این واقعیت که او از دو طبیعت الاهی و بشری برخوردار است هیچ مغایرتی ندارد. تئودوروس موپسوئستیایی ازجمله کسانی بود که بر این اندیشه تأکید داشت. به عقیدهٔ او، جلال و شکوه عیسی مسیح «به‌واسطهٔ خدای لوگوس است که مسیح را بر خود گرفت و با خود متحد ساخت ... و به سبب همین توازن دقیق بین این انسان [عیسی] و خدای پسر است که کل خلقت او را می‌پرستند و تکریم می‌کنند.»

اما پیروان مکتب اسکندریه متقاعد نشدند. به نظر آنها، دیدگاه آبای انطاکیه درواقع اعتقاد به «آموزهٔ دو پسر» است: یعنی اینکه عیسی مسیح نه یک شخص واحد، بلکه دو شخص بود، یکی الاهی و دیگری بشری. اما پیشگامان مکتب انطاکیه نظیر نسطوریوس[۲۱]، چنین دلالتی را با صراحت رد می‌کردند. از نظر نسطوریوس، مسیح «نام مشترک دو ذات است»:

> مسیح تقسیم‌ناپذیر است زیرا مسیح است، اما [ماهیتی] دوگانه دارد زیرا هم خداست و هم انسان. به لحاظ پسر بودن یگانه است، اما به لحاظ آنچه برمی‌گیرد و آنچه برگرفته می‌شود [وجودی است] دوگانه... ما به دو مسیح یا دو پسر یا دو «یگانه مولود» یا دو خداوند اعتقاد نداریم؛ و نه به یک پسر و پسری دیگر، یا «یگانه مولودِ» اول و «یگانه مولودِ» دوم، یا مسیح اول و مسیح دوم، بلکه به یک مسیح واحد ایمان داریم.

پس الاهی‌دانان مکتب انطاکیه اتحاد دو طبیعت الاهی و بشری در مسیح را به چه صورت تعبیر می‌کردند؟ پیش‌تر به مفهوم «بر خود گرفتن» (اینکه لوگوس جسم انسانی برخودگرفت) که بیشتر پیروان مکتب اسکندریه بر آن تأکید داشتند، اشاره کردیم. الاهی‌دانان انطاکیه به چه مفهومی اعتقاد داشتند؟ پاسخ را می‌توان چنین خلاصه کرد:

---

21. Nestorius

مکتب اسکندریه: لوگوس طبیعت انسانی کلی را بر خود می‌گیرد.

مکتب انطاکیه: لوگوس هیئت انسانی خاصی را بر خود می‌گیرد.

تئودوروس موپسوئستیایی اغلب تلویحاً اشاره می‌کرد که لوگوس نه «طبیعت بشری» به معنای کلی، بلکه وجود بشری خاصی را بر خودگرفت. ظاهراً منظورش این است که لوگوس به جای آنکه یک طبیعت بشری کلی یا انتزاعی را بر خود بگیرد، فردیت انسانی خاص و عینی را به خودگرفت. این ظاهراً همان چیزی است که در اثرش با عنوان در باب تجسم می‌گوید: «لوگوس با آمدن و ساکن شدن [در بین ما] انسانِ برگرفته‌شده را به‌طور کامل با خود متحد ساخت و آن را در تمام آن شأن و منزلتی سهیم‌کرد که خود، از آنجا که ذاتاً پسر خدا و در [بین ما] ساکن است، از آن برخوردار است.»

اما ببینیم ارتباط بین طبایع الاهی و بشری به چه صورت است. نویسندگان انطاکیه سخت بر این باور بودند که موضع اصحاب اسکندریه درنهایت به اختلاط دو طبیعت الاهی و بشری عیسی می‌انجامد. به همین جهت، برای پرهیز از چنین خطایی، کوشیدند رابطهٔ بین دو طبیعت عیسی را به‌گونه‌ای تبیین کنند که بر ماهیت متمایز هریک صحه گذاشته شود. ایشان می‌گفتند این «اتحاد بر حسب ارادهٔ نیکو» بدین‌معناست که طبیعت الاهی و بشری مسیح، به‌سان دو بخش مجزا و رخنه‌ناپذیر، در درون او هستند. هیچ اختلاطی بین‌شان در کار نیست، ارتباطی با هم ندارند و هرگز به هم درنمی‌آمیزند. دو طبیعت الاهی و بشری مسیح کاملاً از هم متمایزند و برحسب ارادهٔ نیکوی خدا کنار هم آمده‌اند. این «اتحاد اقنومی[۲۲]» ــ یعنی اتحاد دو طبیعت الاهی و انسانی در مسیح ــ به‌واسطهٔ ارادهٔ خداست.

از آنچه گفته شد ممکن است چنین به‌نظر برسد که تئودوروس موپسوئستیایی اتحاد دو طبیعت الاهی و بشری مسیح را اتحادی صرفاً اخلاقی می‌دانسته است، درست مانند اتحاد بین زن و شوهر. نیز آراء او ممکن است به این گمان منتهی شود که لوگوس صرفاً طبیعتی بشری می‌پوشد، درست مانند کسی که پیراهنی می‌پوشد: عمل انجام‌شده موقتی و برگشت‌پذیر است و هیچ تغییر بنیادینی در شخص ایجاد نمی‌شود. با این حال، ظاهراً هیچ‌یک از نویسندگان مکتب انطاکیه چنین منظوری نداشته‌اند و، بنابراین، شاید منصفانه‌ترین اظهارنظر در مورد آراء آنها این باشد که بگوییم به‌واسطهٔ تأکیدشان بر پرهیز از به هم درآمیختن طبایع الاهی و انسانی مسیح، بر تمایز این طبایع تأکید نهادند ــ منتها با این کار، ارتباط بین این دو را در اتحاد اقنومی، ناخواسته و نادانسته، کمرنگ جلوه دادند.

---

22. hypostatic union

تبادل صفات[۲۳]

مسئله‌ای که برای بسیاری از نویسندگان دوران آبای کلیسا بحث‌برانگیز شد، مفهوم موسوم بـه «تبادل صفات» بود که اغلب از آن با عنوان لاتین *idiomatum communicatio* یاد می‌شود. به پایان قرن چهارم که می‌رسیم، گزاره‌های ایمانی زیر در محافل کلیسایی مقبولیت عام یافته بود:

۱. عیسی کاملاً انسان است.

۲. عیسی کاملاً خداست.

این‌طور استدلال می‌شد که اگر هر دو این بیانات در آن واحد درست است، در این صورت آنچه در مورد بشریت عیسی صحت دارد باید به همان اندازه در مورد الوهیت او نیز صحت داشته باشد، و برعکس. به عنوان مثال می‌توان گفت:

عیسی مسیح خداست.

مریم عیسی را به‌دنیا آورد.

درنتیجه، مریم مادر خداست.

استدلال به این شیوه رفته‌رفته در محافل کلیسایی اواخر قرن چهارم مقبولیت عام یافت و درواقع اغلب برای آنکه ببینند الاهی‌دانی تا چه حد به مسیحیت راستین پایبند است، بر همین اساس او را امتحان می‌کردند. اگر کسی نمی‌پذیرفت که مریم مادر خداست، نتیجه می‌گرفتند که الوهیت مسیح را هم قبول ندارد.

اما ببینیم این اصل را تاکجا می‌توان پیش برد؟ به عنوان مثال، استدلال زیر را در نظر بگیرید:

عیسی بر صلیب رنج کشید.

عیسی خداست.

درنتیجه، خدا بر صلیب رنج کشید.

دو بیانیهٔ اول مطابق با مسیحیت راستین است و اکثریت کلیسا با آن موافقند. اما، همان‌طور که پیش‌تر در بحثمان پیرامون مفهوم «خدای رنجبر» ملاحظه کردیم (نک: صص ۲۷۱-۲۷۶)، نتیجهٔ این دو بیانیه برای اکثر مسیحیان نپذیرفتنی بود. اکثر نویسندگان دوران آبای کلیسا این نکته را که نمی‌توان برای خدا درد و رنج متصور شد واقعیتی بدیهی می‌دانستند. دوران آبای کلیسا شاهد تقلاهای زیادی برای تعیین حدود چنین نگرشی بود. به عنوان مثال، گرگوریوس نازیانزوسی اصرار

---

23. communication of attributes

داشت که باید بگوییم خدا نیز رنج می‌کشد، چه، در غیر این صورت، واقعیت تجسم پسر خدا زیر سؤال خواهد رفت. با این حال، اهمیت این‌گونه مسائل تنها با ظهور نسطوریوس آشکار شد.

عنوان *theotokos* (که معنای لفظی آن حامل خداست) تا زمان نسطوریوس، هم به اعتقادات دینی تودهٔ مردم راه یافته بود و هم در محافل الاهیاتی رواج و مقبولیت پیدا کرده بود. اما نسطوریوس از دلالتهای آن سخت نگران بود، زیرا بظاهر به‌معنای انکار بشریت عیسی بود. چرا مریم *anthropotokos* (حامل بشریت) یا حتی *Christotokos* (حامل مسیح) نامیده نشود؟ اما از لحاظ الاهیاتی چنان در اصطلاح *theotokos* سرمایه‌گذاری شده بود که نظر نسطوریوس بی‌درنگ با خشم و مخالفت شدید همگان مواجه شد. حال آنکه، می‌توان نگرانی نسطوریوس را کاملاً موجه دانست.

در الاهیات متأخرتر، معمولاً جالب‌ترین کاربرد رادیکال مفهوم «تبادل صفات» را نظریات مارتین لوتر در این باره می‌دانند. لوتر بی‌هیچ محابا چنین استدلال می‌کرد:

عیسی مسیح مصلوب شد.

عیسی مسیح خداست.

درنتیجه، خدا مصلوب شد.

همان‌طور که پیش‌تر هم دیدیم، عبارت «خدای مصلوب» یکی از معروف‌ترین مفاهیمی است که الاهیات نوین از لوتر به‌ارث برده است. یا این استدلال او را ملاحظه کنید:

عیسی مسیح رنج کشید و مرد.

عیسی مسیح خداست.

درنتیجه، خدا رنج کشید و مرد.

الاهیات صلیب را که خاص لوتر است، می‌توان نمونه‌ای از کاربرد رادیکال مفهوم «تبادل صفات» دانست.

با این حال، لوتر این استدلال را در راستای دیگری نیز به‌کار می‌برد که یکی از معروف‌ترین نمونه‌های آن چنین است:

خدا خالق دنیاست.

عیسی مسیح خداست.

درنتیجه، عیسی مسیح خالق دنیاست.

به همین جهت، لوتر می‌تواند با خشنودی کامل واقعهٔ کریسمس را با عیسایی که در آخور خوابیده به تصویر بکشد و اعلام دارد که طفلی که در آخور خوابیده همانی است که آسمان و

زمین را آفریده است. این نگرش رادیکال به بسیاری از معروف‌ترین سرودهای کریسمسی کلیسا نیز راه یافته است و اغلب از این طریق بر حقایقی چون جلال و شکوهی که در پس مسیح نوزاد نهفته، یا این واقعیت که خدا در تجسم خود را خوار و کوچک ساخته است، تأکید می‌شود.

این چند سطر از سرود بنگرید در میان برف سپید، نمونهٔ خوبی در این باره است:

در آخوری خوابیده
آن که آسمان پرستاره را آفریده،
آن که در عالم بالا بر تخت نشسته
بر کروبیان سلطنت می‌کند.

دیدگاه هارناک دربارهٔ تکامل مسیح‌شناسی در دوران آبا

آدولف فون هارناک، بر اساس مطالعات تاریخیش پیرامون سیر تحول آموزه‌های مسیحی، قاطعانه اعلام داشت که روند انتقال انجیل از خاستگاه فلسطینی‌اش (تحت‌تأثیر قالبهای فکری/عقلانی آیین یهود) به محیطی هلنی با قالبهای فکری کاملاً متفاوت، نقطه‌عطفی مهم در تاریخ تفکر مسیحی است. به عقیدهٔ هارناک، مفهوم اصول جزمی به‌هیچ‌وجه ریشه در تعالیم عیسی مسیح یا مسیحیان اولیهٔ ساکن فلسطین ندارد، بلکه تدوین بیانات جزمی کلیسای اولیه را مرهون موقعیت تاریخی خاصی هستیم که همانا قالبهای فکری و الگوهای بیانی هلنی از خصایص بارز آن است.

از نظر هارناک، انجیل چیزی نیست مگر خود عیسی مسیح. «عیسی صرفاً به عنوان یکی از عناصر انجیل در آن حضور ندارد، بلکه قدرت انجیل و تحقق شخصی آن است، و ما امروز نیز کماکان همین استنباط را در مورد او داریم.» مسیحیتْ خود عیسی است. با این حال، هارناک در صدور این حکم به هیچ‌گونه آموزه‌ای دربارهٔ عیسی نظر ندارد. اساس آنچه در مورد عیسی بیان می‌دارد تااندازه‌ای بر شواهد تاریخی مبتنی است (یعنی ریشه در تحلیل او از نحوهٔ پیدایش مسیحیت دارد) و تااندازه‌ای نیز بر اعتقادات دینی شخص‌انگارانهٔ خود او (یعنی اعتقادش به اینکه اهمیت عیسی عمدتاً به‌واسطهٔ تأثیری است که بر افراد بر جای می‌نهد). بااینهمه، انتقال انجیل به محیط هلنی، که الگوهای عقلانی و شیوه‌های بیانی خاص خود را داشت، سبب شد که دربارهٔ اهمیت عیسی در قالب مفاهیم و تعابیر متافیزیکی بیندیشند.

هارناک در ویرایش نخست کتاب خود، تاریخ اصول جزمی، این روند را در ارتباط با آیین گنوسی، علمای اهل جدل، و مخصوصاً مسیح‌شناسی لوگوس‌محورِ اوریگنس شرح می‌دهد. هارناک می‌گوید سیر تحول آموزه‌ها را می‌توان تااندازه‌ای به بیماری مزمنی مانندکرد که مدام رو

به وخامت است. در مورد مسیح‌شناسی، نظر هارناک این است که تغییری که از نجات‌شناسی (یعنی بررسی تأثیر شخصی عیسی بر افراد) به سمت تأملات متافیزیکی پدید آمد، نمونه‌ای است بارز از گرایش یونانیان به غرق شدن در امور انتزاعی.

هارناک در تأیید نظریهٔ خود به سه مشاهدهٔ تاریخی استناد می‌کند:

۱. هیچ‌گونه مسیح‌شناسی (یعنی آموزه‌ای در مورد شخصیت مسیح) در پیام عیسای ناصری یافت نمی‌شود. پیام خود مسیح یک مسیح‌شناسی نیست و مسیح به اظهارنظر دربارهٔ خودش نپرداخته است. همین نکته به ما کمک می‌کند که این گفتهٔ معروف هارناک را، که اغلب نیز سوءتعبیر شده است، به‌درستی درک کنیم: «انجیل آن‌گونه که عیسی بدان وعظ کرد، تنها به پدر مربوط می‌شود و نه به پسر.»

۲. در تاریخ تفکر مسیحی، ملاحظات مسیح‌شناختی، چه از لحاظ زمانی و چه از لحاظ مفهومی، همواره پس از ملاحظات نجات‌شناختی قرار داشته است.

۳. ملاحظات مسیح‌شناختی در چارچوب فرهنگ هلنی و تحت‌تأثیر علاقهٔ خاص یونانیان به تأملات انتزاعی، سر برکرد.

مشاهدات هارناک سبب شد نسبت به مطالعه و بررسی دوران آبای کلیسا شور و علاقه‌ای تازه به‌وجود آید، و این نیز به‌نوبهٔ‌خود موجب گردید موضع وی به‌طور روزافزون مورد انتقاد واقع شود. شاید مهم‌ترین انتقادی که علیه او عنوان شد این بود که مفهوم هلنیسم را بیش از حد ساده انگاشته است. با این حال، دیدگاه انتقادی هارناک در مورد دوران آبا حائز اهمیت است؛ به عنوان مثال، پیش‌تر دیدیم که چطور مفهوم «خدایی رنج‌ناپذیر» در دوران آبای کلیسا، ظاهراً ریشه در پذیرش بی‌چون‌وچرای عقاید غیردینی و جذب شدن آنها در مسیحیت دارد. ممکن است نظر هارناک دایر بر اشتباه بودن مسیح‌شناسی دوران آبا ــ بویژه آنچه در مورد مفهوم تجسم می‌گوید ــ درست نباشد، اما لااقل در مورد خطرات این طرز تفکر که هرچه آبای کلیسا در خصوص آموزه‌های مسیحی بگویند حجت است، به ما هشدار می‌دهد. آراء آبای کلیسا نیز در تاریخ طولانی تفکر مسیحی به اندازهٔ آراء هرکس دیگر می‌تواند آماج انتقاد قرار گیرد.

مدل‌های مختلف برای حضور خدا در مسیح

یکی از مهم‌ترین وظایف الاهیات مسیحی، تبیین رابطهٔ بین عناصر بشری و الاهی در شخصیت عیسی مسیح است. می‌توان گفت شورای خالکدون (۴۵۱) اصل حاکم بر مسیح‌شناسی کلاسیک

را تعیین‌کرد و این اصل از آن زمان تاکنون در اکثر محافل الاهیات مسیحی به عنوان اصلی قطعی پذیرفته شده است. این اصل را می‌توان چنین خلاصه‌کرد:اگر این را قبول داشته باشیم که عیسی مسیح، هم خدای حقیقی است و هم انسان حقیقی، اینکه این باور دقیقاً باید به چه صورت بیان یا بررسی شود چندان مهم نیست. موریس وایلز[۲۴] از آکسفرد که در زمینهٔ دوران آبای کلیسا صاحب‌نظر است، اهداف شورای خالکدون را چنین خلاصه می‌کند:

> از یک سو، این اعتقاد وجود داشت که نجات‌دهنده باید کاملاً الوهیت داشته باشد و، از سوی دیگر، این باور که آنچه برگرفته نشده، شفا نیز نتواند یافت. یا اگر بخواهیم مطلب را طور دیگر بیان کنیم، سرچشمهٔ نجات باید خدا باشد و کانون آن، انسان. واضح است که این دو اصل اغلب رودرروی هم قرار می‌گرفت. شورای خالکدون تلاش کلیسا بود برای از میان برداشتن این تنش؛ یا شاید بهتر باشد بگوییم تلاش کلیسا بود برای حصول توافق در این مورد که با این تنش باید کنار آمد. درواقع، پذیرش همزمان این دو اصل با همان اعتقاد راسخی که کلیسای اولیه در مورد این مسئله داشت، همانا پذیرش ایمانی است که شورای خالکدون درصدد القای آن بود.

بدین‌ترتیب، شورای خالکدون، در عین حال که بر دو طبیعت مسیح صحه می‌گذاشت، این واقعیت را نیز می‌پذیرفت که درخصوص رابطهٔ بین این دو تعبیر و تفسیر بسیار است. درواقع، این تصمیم خالکدون را تا اندازه‌ای می‌توان انعکاسی از وضعیت سیاسی آن زمان دانست. در شرایطی که در محافل کلیسایی بر سر این موضوع که مطمئن‌ترین نقطه آغاز برای تبیین ایدهٔ «دو طبیعت مسیح» چیست اختلاف‌نظر شدید وجود داشت، شورای خالکدون وظیفهٔ خود می‌دید که رویه‌ای واقع‌بینانه در پیش‌گیرد و از هرگونه توافقی در این زمینه حمایت کند. آنچه آن زمان در موردش توافق وجود داشت این بود که مسیح هم خداست و هم انسان. اما اینکه ارتباط میان این دو طبیعت چگونه است، هنوز محل اختلاف بود.

اما در این خصوص باید به دیدگاه مهمی نیز که البته در اقلیت بود، اشاره کنیم. شورای خالکدون موفق نشد در سراسر جهان مسیحی وحدت‌نظر ایجاد کند. در خلال قرن ششم دیدگاهی مخالف

---

24. Maurice Wiles

سر برکرد که امروز آن را به نام بدعت مونوفیزیتیسم[۲۵] می‌شناسیم. همان‌طور که از معنای لغوی این واژه برمی‌آید، به موجب این دیدگاه، [در مسیح] تنها یک طبیعت وجود دارد (واژه مونوفیزیت اشتقاقی است از ریشهٔ یونانی monos بـه‌معنای تـنها یک، و physis بـه‌معنای طبیعت) و این یک طبیعت نیز نه انسانی، بلکه الاهی است. پرداختن به جزئیات این دیدگاه از حوصلهٔ این کتاب خارج است. خوانندگان باید توجه داشته باشند که این دیدگاه هنوز هم در اکثر کلیساهای مسیحی منطقهٔ شرق مدیترانه، از جمله کلیساهای قبطی، ارمنی، سوری، و حبشی پیروانی دارد. (موضع خالکدون را که نقطهٔ مقابل دیدگاه مونوفیزیتیسم است و به موجب آن در مسیح دو طبیعت الاهی و انسانی وجود دارد، گاه دئوفیزیتیسم[۲۶] می‌خوانند که در زبان یونانی به‌معنای «دو طبیعت» است.)

شگفت نیست که به‌تدریج که الاهیات مسیحی در قالبهای فرهنگی گوناگون گسترش یافت و در تبیین دیدگاههای الاهیاتی خود از نظامهای فلسفی مختلف بهره جست، در تبیین ارتباط بین طبیعت الاهی و انسانی مسیح نیز در چارچوب سنت مسیحی شیوه‌ها و نگرشهای مختلفی ابداع و ارائه شد. در زیر برخی از این نگرشها را بررسی خواهیم کرد:

نمونهٔ زندگی پارسایانه

عصر روشنگری مسیح‌شناسی را با سلسله چالشهایی مواجه ساخت که آنها را در فصل بعدی به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد. یکی از این چالشها، در مقابل این ایده بود که عیسی مسیح با دیگر ابنای بشر فرق دارد. چنین استدلال می‌شد که فرق عیسی مسیح با دیگر انسانها در میزان برخورداری عیسی از برخی ویژگیهاست، ویژگیهایی که هر کس دیگری نیز می‌تواند علی‌الاصول از آنها تقلید کند یا آنها را کسب کند. اهمیت خاص عیسی در این است که نمونهٔ یک زندگی پارسایانه است، زندگی‌ای که تجلی ارادهٔ الاهی برای بشر است.

می‌توان گفت این دیدگاه یکی از ویژگیهای مکتب انطاکیه بود که بخصوص بر جنبه‌های اخلاقی شخصیت عیسی تأکید داشت. از نظر برخی از نویسندگان انطاکی، الوهیت عیسی به زندگی او به عنوان نمونهٔ اخلاقی ابنای بشر شأن و اعتبار می‌بخشید. نیز این ایده از جنبه‌های مهم دیدگاه مسیح‌شناختی پیر آبلار نویسندهٔ قرون وسطاست که مخصوصاً بر تأثیر باطنی[۲۷] مسیح بر مؤمنان تأکید داشت. با این حال، تمام این نویسندگان مفهوم سنتی «دو طبیعت» مسیح

---

25. monophysitism 26. dyophysitism 27. subjective

را قبول داشتند. اما با ظهور عصر روشنگری، مسئلهٔ الوهیت عیسی بیش از پیش مشکل‌ساز شد. می‌توان گفت در این خصوص دو دیدگاه عمده شکل گرفت.

عصر روشنگری خود شاهد ظهور نظام مسیح‌شناختی بود موسوم به مسیح‌شناسی کمّی[۲۸] که اهمیت عیسی مسیح را در این می‌دانست که برای بشریت نمونه‌ای است اخلاقی. مسیح در سرتاسر زندگی خود آموزگار برجستهٔ اخلاق بود که تعالیمش از اقتدار و حجیت برخوردار بود؛ و این نه به سبب هویتش، بلکه تنها از این سبب بود که ارزشهای اخلاقی عصر روشنگری در جای جای تعالیم او نمایان است. مرگ عیسی، الگوی متعالی آن محبت فداکارانه‌ای است که تفکر روشنگری ادعا داشت بنیاد اخلاقیاتش یکسر بر آن استوار است. و اگر از او به عنوان موجودی الاهی یاد می‌شود، بدین‌معناست که تجلی یا الگوی آن نوع زندگی است که باید وجه مشخصهٔ فردی باشد که با خدا، همنوعان، و کل عالم هستی در رابطهٔ اخلاقی صحیح قرار دارد.

آیین پروتستان لیبرال توجه خود را یکسر معطوف حیات درونی عیسی مسیح یا «شخصیت دینی» او کرد و آن را دارای درجه نخست اهمیت دانست. در وجود عیسی مسیح می‌توان آن نوع رابطهٔ درونی یا روحانی صحیحی را که فرد ایماندار باید با خدا داشته باشد نظاره‌گر بود. آنچه در این دیدگاه به لحاظ ایمانی در درجهٔ نخست اهمیت قرار دارد، همین «حیات درونی عیسی» است. شخصیت دینی عیسی امری تکان‌دهنده و الزام‌آور دانسته می‌شود که تا به حال هیچ‌گاه در تاریخ دینی-فرهنگی بشر نظیر نداشته است و مؤمنان قادرند آن را از آنِ خود سازند.

نمونهٔ بارز چنین دیدگاهی را می‌توان در آثار ویلهلم هرمان[۲۹] سراغ جست که معتقد است عیسی چیز تازه‌ای را [به ما] شناسانیده و در دسترس ما قرار داده است و، از این رو، این چیز تازه در زندگی درونی فرد مسیحی نیز شناخته می‌شود.

آنچه در درجهٔ نخست اهمیت قرار دارد همانا تأثیر عیسی است که فرد ایماندار از طریق اناجیل به‌دست می‌آورد. این امر به اطمینان ایمانی شخصی می‌انجامد که ریشه در تجربه‌ای درونی دارد. «در قلوب ما این اطمینان پدید می‌آید که در این تجربه، خود خدا به جانب ما می‌آید.» شاید مهم‌ترین نمونهٔ چنین دیدگاهی را بتوان در مقاله‌ای سراغ گرفت با عنوان «عیسای تاریخی به عنوان اساس ایمان ما» که در سال ۱۸۹۲ نگاشته شد. در این مقاله که اساساً تحقیقی است در این باره که چهرهٔ تاریخی عیسی چگونه می‌تواند مبنای ایمان ما قرار گیرد، هرمان میان «واقعیت

---

28. degree Christology　　29. Wilhelm Herrmann

تاریخی شخص عیسی» و «واقعیت زندگی شخصی عیسی» به‌شدت تمایز می‌گذارد و مفهوم اخیر را تأثیر روانشناختی چهرهٔ عیسی بر خوانندهٔ انجیل می‌داند.

حضوری نمادین

بنا به دیدگاهی مشابه، نظریات مسیح‌شناختی سنتی نمادهایی از حضور خدا در مسیح هستند. اما این حضور نه حضوری جوهری، بل صرفاً حضوری نمادین است و، بنابراین، امکان دسترسی به چنین حضوری برای دیگران نیز وجود دارد. شاید بتوان پاول تیلیش را بارزترین نمایندهٔ چنین دیدگاهی دانست. از نظر او، عیسای ناصری نمادی است از یک امکان بشری جهانشمول که تنها محدود به مسیحیت نیست و خارج از عیسی نیز دست‌یافتنی است.

به عقیدهٔ تیلیش، واقعه‌ای که اساس مسیحیت را تشکیل می‌دهد دارای دو جنبه است: یکی آن واقعیتی که عیسای ناصری خوانده می‌شود، و دیگری دریافت این واقعیت از سوی کسانی که او را مسیح می‌دانستند. عیسایی که به لحاظ تاریخی واقعیتی عینی است، جدای از پذیرشش به عنوان مسیح، به‌خودی‌خود مبنای ایمان نیست. تیلیش به چهرهٔ تاریخی عیسای ناصری هیچ علاقه‌ای ندارد: نهایت آنچه در مورد او می‌پذیرد (تا آنجا که به بنیاد ایمان مربوط می‌شود) این است که در او «حیاتی شخصی» را سراغ داریم شبیه آنچه در کتاب مقدس آمده است که می‌توانسته نامی غیر از عیسی داشته باشد. «نام او هر چه بوده باشد، مهم این است که در او وجود نوین[30] حضور و فعالیت داشته و دارد.»

نماد «مسیح» یا «مسیحا» به‌معنای «کسی است که وضعیت نوینی ایجاد می‌کند؛ کسی که حامل وجود نوین است.» اهمیت عیسی در این است که تجلی تاریخی این وجود نوین است. «مسیح است که این وجود نوین را به‌همراه می‌آورد و آدمیان را از وجود کهنه ــ یعنی از بیگانگی هستی‌شناختی[31] با تمام پیامدهای مخربش ــ می‌رهاند.» «جوهر انسانیت» در قالب یک زندگی شخصی، یعنی زندگی عیسای ناصری، شرایط وجودی را از سر می‌گذراند بی‌آنکه مغلوب آنها شود. درواقع ما در اینجا با یک فلسفهٔ وجود مواجهیم که خود را به‌طرزی بس متزلزل به وجود عیسای ناصری متصل کرده است، و اگر فرد تاریخی عیسای ناصری نیز وجود نمی‌داشت، چندان خدشه‌ای بر آن وارد نمی‌آمد.

عیسی، از این دیدگاه، نمادی است که راز وجود را منور می‌سازد، هر چند بدین‌منظور انوار دیگری نیز موجود است. از نظر تیلیش، عیسای ناصری نماد اصل اخلاقی یا دینی بخصوصی

30. New Being 31. existential estrangement

است. او بر این نکته تأکید دارد که خود خدا نمی‌تواند شرایط وجود را از سر بگذراند زیرا خود مبنای وجود است. به همین جهت، این وجود نوین باید از طرف خدا باشد، ولی نمی‌تواند خودِ خدا باشد. عیسی انسانی بود که با خدا به آن یگانگی دست یافت که برای هر انسان دیگری نیز امکانپذیر است. بدین‌ترتیب، دیدگاه تیلیش نمونهٔ نوعی مسیح‌شناسی کمّی است که، به موجب آن، عیسی نماد درک ماست از خدا.

این دیدگاه بویژه باب‌طبع کسانی چون پال نیتر[۳۲] و جان هیک است که طرفدار گفت‌وگوی بین ادیانند، زیرا بر اساس این نوع نگرش، عیسی مسیح صرفاً نمادی است همچون بسیاری نمادهای دیگر که همگی بیانگر یک امکان بشری جهانشمول‌اند: امکان ایجاد ارتباط با عالم برتر یا دستیابی به نجات. عیسی یکی از نمادهای رابطهٔ بشریت با عالم برتر است؛ سایر نمادها را می‌توان در دیگر ادیان سراغ جست.

عیسی چون میانجی

یکی از جنبه‌های مهم تفکر مسیح‌شناختی، مفهوم وساطت یا میانجیگری بین خدا و انسان است. عهد جدید بارها از مسیح به عنوان واسط یا میانجی یاد می‌کند (عبرانیان ۹: ۱۵؛ اول تیموتاؤس ۲: ۵) و، بدین‌ترتیب، تا اندازهٔ زیادی بر این مفهوم صحه می‌گذارد که حضور خدا در مسیح برای این است که میان خدایی متعال و انسان سقوط کرده وساطت کند. این ایدهٔ «حضور برای وساطت» به دو شکل کاملاً متمایز اما درنهایت مکمل ظاهر می‌شود: وساطتِ مکاشفه و وساطتِ نجات.

مسیح‌شناسی لوگوس‌محورِ یوستینوس شهید و دیگران نمونهٔ بسیار خوبی است از مفهوم وساطت مکاشفه از طریق مسیح. مطابق این دیدگاه، لوگوس اصل واسطی است که شکاف بین خدای متعال و خلقت او را از میان برمی‌دارد. این لوگوس گرچه به‌گونه‌ای گذرا و موقت، در انبیای عهد عتیق حضور داشت، در مسیح تجسم می‌یابد، و، بدین‌ترتیب، برای وساطت بین خدا و انسان نقطهٔ ثابتی به‌وجود می‌آورد. نگرشی مشابه را در کتاب میانجی[۳۳] نوشتهٔ امیل برونر (۱۹۲۷) و، به‌گونه‌ای جامع‌تر، در کتاب دیگرش با عنوان حقیقت به‌مثابهٔ رویارویی، که در سال ۱۹۳۸ نوشت، شاهدیم. برونر در کتاب اخیر این‌گونه استدلال می‌کند که ایمان در وهلهٔ نخست رویارویی شخصی با خدایی است که شخصاً در عیسی مسیح به ملاقات ما می‌آید. به اعتقاد

---

32. Paul Knitter   33. *The Mediator*

برونر، کلیسای اولیه به جای آنکه مکاشفه را مکاشفهٔ خود خدا بداند، به‌اشتباه آن را انتقال مشتی حقایق تعلیمی دربارهٔ خدا می‌دانست. حال آنکه، از نظر برونر، حقیقت خود مفهومی است شخصی. مکاشفه را نمی‌توان به صورت گزاره یا به‌گونه‌ای عقلانی فهمید، بلکه آن را باید عمل خدا و، بالاتر از همه، عمل عیسی مسیح دانست.

خدا شخصاً به لحاظ تاریخی در عیسی مسیح مکشوف می‌شود (نک: صص ۱۹۷-۱۹۹). بدین‌ترتیب، مفهوم «حقیقت به مثابهٔ رویارویی» بیانگر دو عنصر لازم برای درک صحیح مکاشفه است: حقیقت امری است تاریخی و شخصی. منظور برونر از تاریخی بودن حقیقت این است که حقیقت چیزی ازلی متعلق به عالم مُثُل که به ما منتقل یا بر ما آشکار شود نیست، بلکه چیزی است که در چارچوب مکان و زمان روی می‌دهد. حقیقت به صورت عمل خدا در زمان و مکان به منصهٔ ظهور می‌رسد. و اما منظور او از شخصی بودن حقیقت این است که محتوای این عمل خدا نه سلسله مفاهیم و آموزه‌هایی پیچیده راجع به خدا، بلکه خودِ خداست. مکاشفهٔ خدا بدین‌معناست که خدا خودش را به ما اهدا می‌کند. خدا در مکاشفه، خدا را عرضه می‌کند، نه سلسله مفاهیمی درباره خدا را؛ و کانون و نقطهٔ تمرکز این عرضه شدن همانا شخص عیسی مسیح است که توسط روح‌القدس بر ما آشکار می‌شود. اگرچه این نوع نگرش برونر که هرگونه بعد معرفتی[34] را برای مکاشفه منتفی می‌داند قدری اغراق‌آمیز و افراطی به‌نظر می‌رسد، در پس آنچه می‌گوید نکته‌ای شایان توجه نهفته است که دلالتهای مسیح‌شناختی بسیار مهمی دارد.

نگرش نجات‌شناختی‌تر به این مسئله را به بهترین وجه در اثر کالون به نام مبادی شاهدیم که در آن شخصیت مسیح به عنوان کسی که واسطهٔ نجات از خدا به انسان است تعبیر شده است. درواقع، مسیح در این اثر، کانون یا مجرای ویژه‌ای دانسته می‌شود که کار نجاتبخش خدا از طریق او متوجه بشر می‌گردد و در دسترس او قرار می‌گیرد. خدا در ابتدا انسان را از هر لحاظ خوب و نیکو آفرید. اما استعدادها و قابلیتهای طبیعی بشر در پی واقعهٔ سقوط از بیخ و بن معیوب شد و، درنتیجه، عقل و ارادهٔ انسان هر دو به غبار گناه آلوده شد. بدین‌ترتیب، بی‌ایمانی همان‌قدر ارادی است که عقلانی. صرفاً عدم‌تشخیص دستِ خدا در نظام خلقت نیست، بلکه تصمیمی است تعمدی برای تشخیص ندادن دست خدا و اطاعت نکردن از او.

کالون پیامدهای این امر را در دو سطح جدا اما مرتبط بررسی می‌کند: در سطح معرفت‌شناختی[35]، بشر فاقد تواناییهای عقلانی و ارادی لازم برای شناسایی کامل خدا در نظام خلقت است. آنچه در

34. cognitive
35. *epistemic* level

اینجا می‌بینیم با مسیح‌شناسی لوگوس‌محورِ یوستینوس شهید شباهتهایی آشکار دارد. و اما در سطح نجات‌شناختی، انسان از آنچه لازمهٔ نجات اوست بی‌بهره است. او نمی‌خواهد نجات پیدا کند (زیرا فکر و اراده‌اش به علت گناه معیوب شده است)، و از نجات دادن خود نیز عاجز است (زیرا لازمهٔ نجات، اطاعت از خداست که حال به سبب گناه ناممکن شده است). از این رو، هم شناخت واقعی خدا و هم نجات باید از خارج از وضعیت بشر بدو برسد. این‌گونه است که کالون مبانی آموزهٔ وساطت عیسی مسیح را پی می‌افکند.

تحلیلی که کالون از شناخت خدا و گناه انسان دارد، بنیان نظام مسیح‌شناسی او را تشکیل می‌دهد. عیسی مسیح، واسطهٔ بین خدا و انسان است. برای آنکه بتواند نقش وساطت را انجام دهد باید، همزمان، هم خدا باشد و هم انسان. از آنجا که به علت گناه برای ما انسانها ممکن نبود به مرتبهٔ خدایی صعود کنیم، خود خدا بر آن شد به مرتبهٔ ما نزول کند. حضور یا کار عیسی هیچ فایده‌ای برای ابنای بشر نمی‌داشت مگر آنکه نخست خود عیسی به صورت بشر درمی‌آمد. «پسر خدا پسر انسان شد، و آنچه را از آنِ ماست چنان پذیرا شد که توانست آنچه را از آنِ خود او بود به ما منتقل سازد. آری، او آنچه را به طبیعت از آنِ او بود، محض فیض از آنِ ما ساخت.»

به عقیدهٔ کالون، برای آنکه مسیح ما را از گناه آزاد سازد لازم بود نااطاعتی آغازین انسان نسبت به خدا تحت‌الشعاع اطاعتی از سوی انسان قرار گیرد. مسیح با اطاعت کردن از خدا به عنوان یک انسان، قربانی‌ای تقدیم خدا کرد که گناه را جبران می‌کرد، هر نوع دِینی را ادا و هرگونه تاوانی را که به‌گردن انسان بود پرداخت می‌کرد. مسیح، با تحمل رنج صلیب، قرضی را که گناه بالا آورده بود بازپرداخت کرد. او با پیروزی بر مرگ، قدرت موت را بر نوع بشر درهم شکست. کالون نمی‌پذیرد که بشریت مسیح در تمام جنبه‌های الوهیت او سهیم است. نویسندگان پس از او این جنبه از تفکر کالون را ورا ـ کالونی[36] لقب دادند. از نظر کالون، خدا انسان شد و با این حال می‌توان گفت کماکان در همان آسمان باقی ماند. خدا را در تمامیت وجودش نمی‌توان به یک موجودیت تاریخی واحد، یعنی عیسی مسیح، محدود کرد.

تأکید کالون بر حضور وساطت‌گرانهٔ خدا در مسیح، باعث می‌شود بین شخصیت مسیح و کار او ارتباطی نزدیک قائل شود. او با الهام گرفتن از سنتی که به ائوسبیوس قیصریه بازمی‌گردد، چنین استدلال می‌کند که کار مسیح را می‌توان در قالب سه منصب یا خدمت[37] خلاصه کرد: نبی، کاهن، و پادشاه. جان کلام او این است که عیسی مسیح در شخصیت خود سه منصب

36. extra Calvinisticum
37. The munus triplex Christi

وساطت‌گرانهٔ عمده در عهد عتیق را کنار هم می‌آورد. مسیح در منصب نبوت، منادی فیض خداست و بدین فیض شهادت می‌دهد؛ معلمی است که از اقتدار و حکمت الاهی بهره دارد. در منصب ملوکانه، پادشاهی‌ای را برپا داشته که آسمانی است، نه زمینی؛ روحانی است، نه جسمانی. این پادشاهی از طریق کار روح‌القدس بر مؤمنان اِعمال می‌شود. و بالأخره، در منصب کهانت، مسیح با قربانی خود به عنوان تاوان گناه ما، ما را مجدداً در رابطه‌ای محبت‌آمیز با خدا قرار می‌دهد. مسیح در تمام این موارد، خدمات وساطت‌گرانهٔ عهد قدیم را تحقق می‌بخشد و این‌گونه آنها را در پرتوی نو آشکار می‌سازد.

حضور روح

یکی از راههای مهم درک حضور خدا در مسیح، بررسی عیسی به عنوان کسی است که حامل روح‌القدس است. این اندیشه ریشه در عهد عتیق دارد و خاستگاه آن مخصوصاً به مفهوم رهبران یا انبیای پرجذبه‌ای (کاریزماتیک) برمی‌گردد که از عطیهٔ روح خدا بهره داشتند و بدان مسح بودند. درواقع، همان‌طور که پیش‌تر نیز ملاحظه کردیم، اصطلاح «مسیحا» با ایدهٔ «مسحِ روح‌القدس بودن» ارتباطی نزدیک دارد. دلایل قوی موجود است دایر بر اینکه چنین نگرشی به مسیح‌شناسی، در مسیحیت اولیه سرزمین فلسطین نفوذ بسیار داشته است.

با توجه به آنچه در مورد انتظار یهودیان قرن اول فلسطین برای ظهور مسیح می‌دانیم، می‌توان گفت این باور قلبی وجود داشت که آن که حامل روح خداوند است (در این مورد، بخصوص یوئیل ۲: ۲۸-۳۲ اهمیت دارد) عن‌قریب می‌آید و نجات موعود را با خود به ارمغان می‌آورد. به‌نظر می‌رسد که عیسی حتی در ایام خدمتش بر زمین، به عنوان کسی شناسایی می‌شود که روح خدا بر او قرار دارد. در این ارتباط، مسح شدن او به روح به هنگام واقعهٔ تعمید اهمیت خاص دارد. یکی از نخستین دیدگاههایی که در این خصوص باب شد، به عنوان نظریهٔ فرزندخواندگی عیسی[۳۸] شناخته شده است. بنا بر این دیدگاه، که بویژه به ابیونی‌ها نسبت داده می‌شود، عیسی صرفاً بشری عادی است که در پی واقعهٔ تعمید، عطایای الاهی خاصی بدو بخشیده شده است.

تلقی عیسی به عنوان کسی که حامل روح است، برای بسیار کسانی که با نگرشهای کلاسیک در مورد مسیح‌شناسی مشکل دارند بسیار جذاب بوده است. نمونه‌ای عالی در این زمینه،

---

38. *adoptionism*

سخنرانیهای محقق انگلیسی صاحب‌نظر در دوران آبای کلیسا، جی. دبلیو. اچ. لمپ[۳۹] است با عنوان خدا به‌مثابهٔ روح که در سال ۱۹۷۶ در دانشگاه آکسفرد ایراد کرده است. لمپ در این سخنرانی چنین استدلال می‌کند که اهمیت ویژهٔ عیسای ناصری در این است که او حامل روح خداست و، بدین‌ترتیب، الگویی است از یک زندگی مسیحایی پر از روح؛ عیسی نشان‌دهندهٔ «ساکن شدن حضور خدا به عنوان روح است در روح انسان، که آزادانه در برابر این حضور الاهی واکنش نشان می‌دهد؛ و این دقیقاً همان چیزی است که به‌طرزی عینی در مسیح، و تااندازه‌ای در پیروان او، شاهدیم.»

شاید صورت کامل‌تر این نگرش را بتوان در نوشته‌های والتر کاسپر[۴۰]، الاهی‌دان آلمانی، شاهد بود، بویژه در اثرش با عنوان عیسای مسیح. کاسپر در اینجا نظامی مسیح‌شناسی پیشنهاد می‌کند که جهتگیری روح‌القدس‌شناختی دارد، و با این کار حق مطلب را در مورد این واقعیت ادا می‌کند که عهد جدید اغلب مسیح را در ارتباط با مفهوم «روح خداوند» به تصویر می‌کشد که مفهومی بسیار مهم در عهد عتیق است. از نظر کاسپر، اهمیت و ویژگی عیسی در «اناجیل نظیر» به علت زندگی پر از روح اوست. هویت واقعی عیسی را تنها می‌توان در پرتو این واقعیت تشخیص داد که او با «روح» در رابطه‌ای بی‌نظیر و بی‌سابقه به‌سر می‌برد. این «روح»، به عقیدهٔ کاسپر، همان قدرت حیاتبخش خالق است که آغازگر عصر آخرالزمانی امید و شفاست.

کاسپر در عیسی روح خداوند را در کار می‌بیند. عیسی [به مدد این روح] بین خدا و انسان رابطه‌ای جدید و بی‌سابقه برقرار می‌سازد، رابطه‌ای که رستاخیز او از مردگان استحکام‌بخش آن است و بر آن مهر تأیید می‌زند. کاسپر در پرتو این مسیح‌شناسی روح‌محور، عیسی را کانونی می‌بیند که در آن نقشهٔ خدا برای نجات جهان در قالب یک شخصیت تاریخی منحصربه‌فرد متجلی می‌شود. روح از این طریق این امکان را برای دیگران فراهم می‌آورد که در حیات درونی خدا سهیم شوند. همان روحی که در جای جای زندگی عیسی در کار بود، حال در دسترس دیگران نیز هست تا آنان نیز بتوانند در حیات درونی خدا سهیم شوند.

بااینهمه، ولفهارت پاننبرگ درخصوص این دیدگاه ابراز تردید کرده است. پاننبرگ در کتابش با عنوان عیسی ـ خدا و انسان[۴۱] می‌گوید هر نظام مسیح‌شناسی که ایدهٔ حضور روح‌القدس در عیسی را مبدأ کار خود را قرار دهد، لاجرم به دام یکی از اَشکال بدعت «فرزندخواندگی عیسی» خواهد لغزید. حضور روح در عیسی برای اعتقاد به الوهیت مسیح نه شرط لازم است و نه شرط

---

39. G. W. H. Lampe   40. Walter Kasper   41. *Jesus - God and Man*

کافی. در این صورت خدا «تنها به عنوان قدرت روحی که عیسی را پر می‌سازد» در او حضور خواهد داشت. پاننبرگ معتقد است که، مطابق این نوع نگرش، عیسی صرفاً یک نبی یا شخصیتی پرجذبه می‌تواند باشد و، به دیگر بیان، انسانی معمولی که فرزندخواندهٔ خدا شده و از عطیهٔ «روح» برخوردار است. حال آنکه، همان‌طور که پیش‌تر نیز دیدیم، آنچه در این خصوص برای پاننبرگ در درجهٔ نخست اهمیت قرار دارد نه حضور روح در خدمت عیسی، بلکه رستاخیز او از مردگان است.

با این حال، برخلاف آنچه در نگاه اول به‌نظر می‌رسد، انتقاد پاننبرگ آن‌قدرها هم در مورد کاسپر کارگر نیست. پاننبرگ نگران آن است که نکند دیدگاهی چون دیدگاه کاسپر منجر به پیدایش نظام مسیح‌شناسی شود که در آن عیسی هم‌ردیف یکی از انبیای عهد عتیق یا یک رهبر دینی پرجذبه دانسته شود. حال آنکه، کاسپر بر اهمیت واقعهٔ رستاخیز عیسی بی‌نهایت تأکید دارد. هم کاسپر و هم پاننبرگ معتقدند که واقعهٔ رستاخیز حقیقتی را درخصوص زندگی گذشتهٔ عیسی (تا قبل از رستاخیز) آشکار می‌سازد. منتها پاننبرگ این را در ارتباط با اثبات حقانیت ادعاهای عیسی در طول خدمتش می‌بیند؛ حال آنکه، از نظر کاسپر، واقعهٔ رستاخیز در وهلهٔ نخست با کار روح مرتبط است و در توجیه این امر به قسمتهای مهمی از عهد جدید استناد می‌کند (بویژه رومیان ۸: ۱۱ و اول پطرس ۳: ۱۸). به اعتقاد او، درک مسیحی از نقش روح، مبتنی بر نقش روح در واقعهٔ رستاخیز است ــ و این خود خط بطلانی است بر مسیح‌شناسی فرزندخواندگی.

حضور مکاشفه‌ای

همان‌طور که پیش‌تر ملاحظه کردیم، مکاشفه مفهومی است پیچیده؛ هم اندیشهٔ آشکار شدن یا مکشوف شدن نهایی خدا در آخر زمان را دربر دارد، هم مفهوم کلی‌تر و محدودتر «شناسانیدنِ خدا» را (نک: صص ۱۹۴-۱۹۶). به‌تدریج که مفهومی مسیح‌شناختی از خدا در محافل الاهیاتی قرن بیستم آلمان نفوذ یافت، هر دو مفهوم فوق‌الذکر از مکاشفه در تفکر الاهیاتی اخیر اهمیت یافتند. کتاب خدای مصلوب نوشتهٔ یورگن مولتمان، نمونهٔ عالی اثری است که می‌کوشد بر اساس این باور که خدا از طریق صلیب مسیح آشکار می‌شود، شناختی از ذات خدا به دست دهد. در زیر کوشیده‌ایم دیدگاههای کارل بارت و ولفهارت پاننبرگ را درخصوص «حضور مکاشفه‌ای» خدا بررسی کنیم ــ دیدگاههایی که هرچند متمایز است، با هم ارتباط دارد.

کتاب اصول قطعی اعتقادات کلیسا نوشتهٔ کارل بارت را احتمالاً باید جامع‌ترین و پیچیده‌ترین اثری به‌شمار آورد که تاکنون در ارتباط با ایدهٔ حضور مکاشفه‌ای خدا در مسیح نگاشته شده است. بارت به‌کرات بر این نکته تأکید می‌ورزد که الاهیات به‌تمامی تلویحاً و به‌ضرورت مبنا و

نگرشی مسیح‌شناختی دارد و بر الاهیات است که این بعد مسیح‌شناختی را از حالت تلویحی در آورد و آشکار و عیان سازد. بارت هرگونه مسیح‌شناسی قیاسی مبتنی بر نوعی «اصل مسیح» را رد می‌کند و، درعوض، از آن نوع نظام مسیح‌شناسی جانبداری می‌کند که مبتنی باشد بر «خودِ عیسی مسیح آن‌گونه که کتاب مقدس بدو شهادت می‌دهد.»

تک‌تک بیانات الاهیاتی در اصول قطعی اعتقادات کلیسا را می‌توان دارای بعد مسیح‌شناختی دانست، بدین‌معنا که نقطهٔ آغاز همهٔ آنها مسیح است. همین ویژگی دوران پخته‌تر تفکر بارت است که باعث شده است نظام فکری او را «تمرکز مسیح‌شناختی» یا کریستومونیزم[۴۲] لقب دهند. هانس اورس فون بالتازار در تبیین این تمرکز مسیح‌شناختی، آن را به یک ساعت شنی تشبیه می‌کند که در آن شنها در قسمت فوقانی از طریق یک منفذ به پایین سرازیر می‌شوند. به همین ترتیب، مکاشفهٔ الاهی نیز از خدا به سوی جهان سرازیر می‌شود و از عالم بالا به پایین جاری می‌گردد، منتها این کار تنها از طریق واقعهٔ مرکزی مکاشفهٔ مسیح صورت می‌گیرد. بدون مکاشفهٔ مسیح، هیچ‌گونه رابطه بین خدا و انسان ممکن نیست.

در اینجا باید توجه داشت که منظور بارت این نیست که آموزهٔ شخصیت یا آموزهٔ کار مسیح (یا اگر این دو را انفکاک‌ناپذیر می‌دانیم، هر دو) باید در مرکز اصول جزمی مسیحی قرار گیرد، یا اینکه مرکز ثقل تفکر نظری نظامی قیاسی باید اصل یا ایده‌ای مسیح‌شناختی باشد. بلکه منظور بارت این است که عمل خدا، که همانا عیسی مسیح است، پایه و اساس کل الاهیات را تشکیل می‌دهد. «اصول جزمی کلیسا» باید «مبتنی بر مسیح‌شناسی» باشد، بدین‌معنا که آنچه خود الاهیات را ممکن می‌سازد و بدان واقعیت می‌بخشد، همانا واقعیت عمل مکاشفهٔ الاهی، به سخن آمدن کلام خدا، و حضور مکاشفه‌ای خدا در عیسی مسیح است.

دیدگاهی آخرالزمانی‌تر در این باره، دیدگاهی است که ولفهارت پاننبرگ، بویژه در کتابش با عنوان عیسی ـ خدا و انسان (۱۹۶۸)، مطرح کرده است. از نظر پاننبرگ، رستاخیز مسیح را باید در چارچوب جهان‌بینی آپوکالیپتیک (مکاشفه‌ای) تعبیر کرد. پاننبرگ می‌گوید رستاخیز عیسی را در این چارچوب باید زمینه‌ساز قیامت کل مردگان در آخر زمان دانست. بدین‌ترتیب، رستاخیز مسیح، هم واقعهٔ قیامت مردگان را در تاریخ به جلو می‌کشد، هم دیگر جنبه‌های مربوط به انتظار آپوکالیپتیک آخرالزمان ــ از جمله مکاشفهٔ کامل و نهایی خود خدا را.

بدین‌ترتیب، واقعه رستاخیز عیسی به‌گونه‌ای سازمند با مکاشفه‌ای که خود خدا

---

42. Christomonism

در مسیح از خود به‌دست می‌دهد در پیوند است:

> تنها در پایان تمام وقایع است که خدا می‌تواند در الوهیت خود مکشوف شود ـ یعنی به عنوان کسی که تمام امور را به انجام می‌رساند و بر همه‌چیز قدرت دارد. تنها از آنجا که در رستاخیز عیسی پایان همه‌چیز ـ که برای ما هنوز اتفاق نیفتاده ـ پیشاپیش به‌وقوع پیوسته است، می‌توان دربارهٔ عیسی گفت که غایتِ مطلق پیشاپیش در او حضور یافته و خود خدا در جلالش به بهترین و کامل‌ترین وجه در عیسی نمایان گشته است. تنها از آن سبب که پایان کار دنیا پیشاپیش در واقعهٔ رستاخیز عیسی فرارسیده است، می‌توان گفت خود خدا در او مکشوف است.

بدین‌ترتیب، واقعهٔ رستاخیز، یگانگی عیسی را با خدا به کرسی می‌نشاند، و باعث می‌شود به خدمت و رسالت او در دوران قبل از قیام نیز در پرتو همین یگانگی با خدا و در قالب «حضوری مکاشفه‌ای» نگریسته شود.

پاننبرگ به‌دقت بر این نکته تأکید می‌نهد که منظورش از مکاشفه صرفاً «آشکار ساختن برخی حقایق یا بیانات دربارهٔ خدا» نیست، بلکه تأکید وی بر مفهوم خودمکشوف‌سازی[43] است ـ مکاشفه‌ای شخصی که نمی‌توان آن را از شخصیت خدا جدا دانست. تنها زمانی می‌توانیم بگوییم مسیح خدا را مکشوف می‌سازد که پای حضور مکاشفه‌ای خدا در مسیح در میان باشد.

> مفهوم خودمکشوف‌سازی خدا دربردارندهٔ این اندیشه است که مکشوف‌کننده همان مکشوف‌شونده است. خدا، هم عامل این خودمکشوف‌سازی است، هم موضوع یا محتوای آن. و خودمکشوف‌سازی خدا در مسیح بدان‌معناست که رخداد مسیح ـ همان عیسی ـ به ذات خدا تعلق دارد؛ زیرا اگر چنین نباشد، در آن صورت واقعهٔ انسانی زندگی عیسی، خدایی را که در پس این زندگی فعال است می‌پوشاند و، درنتیجه، مکاشفهٔ کامل خدا دیگر معنا نخواهد داشت. خودمکشوف‌سازی به‌معنای دقیق کلمه تنها زمانی صورت می‌پذیرد که وسیله‌ای که بناست خدا از طریق آن مکشوف شود، با خدا بیگانه نباشد... مفهوم خودمکشوف‌سازی خدا مستلزم همانندی خداست با رخدادی که خدا را مکشوف می‌سازد.

---

43. *self-revelation*

حضور جوهری

آموزهٔ تجسم، بویژه آن‌گونه که نزد مکتب اسکندریه تعریف می‌شود، بر حضور طبیعت یا جوهر الاهی در مسیح تأکید می‌گذارد. طبیعت الاهی، در واقعهٔ تجسم، طبیعت بشری به‌خود می‌گیرد. نویسندگان دوران آبای کلیسا با *theotokos* (به‌معنای حامل خدا) خوانـدنِ مـریم بـاکـره، بـر واقعیت اتحاد دو طبیعت الاهی و بشری در تجسم مهر تأیید زدند. مفهوم حضور جوهری خدا در مسیح، در ارتباط با مناقشهٔ کلیسا با آیین گنوسی، نیز دارای اهمیتی محوری بـود. یکـی از مفاهیم اساسی تفکر گنوسی این بود که ماده پلید و گناه‌آلود است و، درنتیجه، نجات امری مطلقاً روحانی تصور می‌شد. ایرنایوس اندیشهٔ حضور جوهری خدا در مسیح را به تأیید نمادین این اندیشه در قالب نان و شراب مراسم قربانی مقدس ربط می‌دهد.

> اگر جسم نجات نمی‌یابد، پس خداوند ما را با خون خود فدیه نداده است، پیالهٔ قربانی مقدس سهیم شدن در خون او، و نانی که پاره می‌کنیم نیز شراکت در بدن او نیست. زیرا خون وجود ندارد مگر در رگ و پی و دیگر اجزاء جوهر انسان، و لوگوس الاهی به‌راستی چنین شد تا ما را نجات دهد.

این نوع نگرش مسیح‌شناختی، با اندیشهٔ نجات به عنوان خدا‌گونه شدن پیوندی تنگاتنگ دارد. سیمئون ملقب به الاهی‌دان نو (۹۴۹–۱۰۲۲) این مطلب را به‌روشنی بیان می‌دارد. او، آنگاه که به اتحاد روح انسان با خدا می‌اندیشد، می‌گوید:

> طبیعت تو، جوهر تو است و جوهر تو، طبیعت تو. از این رو، آنگاه که با بدن تو متحد می‌شوم، در طبیعت تو سهیم می‌گردم و آنچه را از آنِ تو است، به‌راستی از آنِ خود می‌سازم و با الوهیت تو یگانه می‌شوم... تو مرا، که بنا به ذات خود میرا و فناپذیرم، به واسطهٔ فیض و به قدرت روحت خدایی ساختی، و در این خدا جمع اضداد را پدید آوردی.

بعداً در بحثمان پیرامون ماهیت نجات، مجدداً به این مفهوم بازخواهیم گشت (نک: صص ۴۵۸–۴۶۰).

اندیشهٔ حضور جوهری خدا در مسیح، در الاهیات بیزانسی اهمیت ویژه یافت و به صورت یکی از مبانی الاهیاتی برای به تصویر کشیدن خدا ــ یا، به بیان فنی‌تر، استفاده از تمثال ــ درآمد.

کلیسای شرق که بر تعالی و وصف‌ناپذیری خدا تأکید داشت، همواره با این سنت سخت مخالفت ورزیده بود. هدف سنتِ آپوفاتیک[44] در الاهیات آن بود که، با تأکید نهادن بر شناخت‌ناپذیری خدا، کیفیت رازگونه او را حفظ کند. سنت تکریم شمایل و تمثال کاملاً با چنین سنتی منافات داشت و، از نظر بسیاری، به‌طرزی خطرناک به بت‌پرستی شبیه بود. مگر جز این بود که عهد عتیق پرستش تمثال و تصاویر را منع کرده است؟

اما گرمانوس[45]، اسقف اعظم قسطنطنیه، با استدلال بر مبنای تجسم، از به‌کار بردن شمایل در عبادات عمومی و شخصی دفاع کرد: «من نمایانگر خدایم؛ نمایانگر خدای نادیدنی؛ نه در ماهیت نادیدنی‌اش، بلکه تا آنجا که خدا ــ آنگاه که در بدن و خون شرکت می‌کنیم ــ برای ما مرئی و دیدنی شده است.» یوحنای دمشقی نیز دیدگاهی مشابه دارد. او می‌گوید آنگاه که به پرستش و عبادت شمایلها می‌پردازد، نه شیء مخلوق، بلکه خدای خالقی را می‌پرستد که اراده‌اش این بوده که انسانها را از طریق نظام مادی نجات دهد:

> سابق بر این هیچ راهی نبود که بتوان خدا را که او را نه بدنی است و نه چهره‌ای، به تصویر کشید. اما حال که او خود را در جسم نمایان ساخته و در بین آدمیان زیسته است، می‌توانم از آنچه از خدا دیده‌ام تصویری بکشم... و در جلال خداوندی که چهره‌اش مکشوف شده، تأمل کنم.

اما این نوع نگرش در نظر تمثال‌شکنان[46] (از این رو بدین نام خوانده می‌شدند که خواهان شکستن تمثال‌ها بودند) به‌هیچ‌وجه قابل‌قبول نبود. به تصویر کشیدن خدا تلویحاً بدان‌معنا بود که خدا را می‌توان توصیف یا تعریف کرد، که خود تلویحاً به‌معنای قائل شدن محدودیتی غیرقابل تصور برای خدا بود. امروز نیز در کلیساهای یونان و ارتدوکس روسیه که تکریم تمثال هنوز هم جزو ارکان روحانیت محسوب می‌شود، می‌توان نشانه‌هایی از این بحث را شاهد بود.

دیدگاههای کنوتیک راجع به مسیح‌شناسی

در اوایل قرن هفدهم بین الاهی‌دانان لوتری در دانشگاههای گیسن و توبینگن مناقشه‌ای درگرفت. موضوع مورد مناقشه را می‌توان چنین شرح داد: در اناجیل هیچ اشاره‌ای نمی‌بینیم که مسیح در مدتی که بر زمین بود از همهٔ صفات الاهی‌اش (نظیر دانایی مطلق) استفاده کرده باشد. علت

---

44. apophatic 45. Germanus 46. iconoclasts

چیست؟ دو علت به عنوان پاسخی پذیرفتنی به نظر این نویسندگان لوتری رسید: یا عیسی در خفا از قدرتهای الاهی‌اش استفاده می‌کرد، یا اینکه اصلاً از چنین قدرتهایی استفاده نمی‌کرد. راه‌حل نخست که اصحاب توبینگن از آن جانبداری می‌کردند، به کریپسیس[47] معروف شد. راه‌حل دوم نیز به کنوسیس[48] شهرت یافت و محافل گیسن مدافع سرسخت آن شدند.

با این حال، باید توجه داشت که هر دو گروه در اینکه مسیح در دوران تجسم از صفات اصلی الوهیت (مانند قدرت و دانایی مطلق) برخوردار بود اتفاق‌نظر داشتند. بحث بر سر نحوهٔ به‌کار بردن این صفات بود: آیا عیسی پنهانی از آنها استفاده می‌کرد، یا اینکه اصلاً آنها را به‌کار نمی‌برد؟ در خلال قرن نوزدهم دیدگاه تندروانه‌تری باب شد که در آن بر جنبهٔ انسانی عیسی، بویژه بر شخصیت دینی او، تأکید بیشتری گذاشته می‌شد. بیدرمان در همین راستا می‌گوید: «اگر بخواهیم از اصل دینی مسیحیت تعریفی دقیق ارائه دهیم باید آن را شخصیت دینی عیسی بدانیم؛ یعنی آن نوع رابطه‌ای بین خدا و انسان که در قالب خودآگاهی دینی عیسی به عنوان واقعیت دینی جدیدی که قادر است موجد ایمان باشد، وارد تاریخ بشر شده است.»

خاستگاه این اندیشه را می‌توان در زهدگرایی آلمان سراغ جست، بویژه به صورتی که در نوشته‌های نیکولاوس فون تسینتسندورف (۱۷۰۰-۱۷۶۰) منعکس است. تسینتسندورف در ایده‌ای که با عنوان «آیین دل» ارائه داد، بر رابطهٔ شخصی و صمیمانهٔ فرد ایماندار با مسیح تأکیدی خاص نهاد. شلایرماخر این اندیشهٔ تسینتسندورف را بسط بیشتری داد. شلایرماخر خود را یک هورنهوتر (یعنی پیرو تسینتسندورف) می‌خواند، منتها پیرو «از سنخی والاتر». درک شلایرماخر از اینکه مسیح چگونه مؤمنان را در مشارکت خود سهیم می‌سازد بسیار شبیه تحلیلی است که تسینتسندورف درخصوص نقش احساسات دینی در زندگی روحانی فرد، و اینکه این احساسات ریشه در مشارکت فرد ایماندار با مسیح دارد، ارائه می‌دهد.

با این حال، تأکید بر شخصیت انسانی عیسی، به لحاظ الاهیاتی سلسله ابهاماتی را به‌وجود آورد. به عنوان مثال، این سؤال پیش آمد که تکلیف الوهیت مسیح چه می‌شود؟ الوهیت او را باید در کجای معادله گنجاند؟ آیا تأکید بر جنبهٔ انسانی عیسی به‌معنای غافل ماندن از جنبهٔ الاهی او نیست؟ این‌گونه سؤالات و ابراز تردیدها بیشتر در دههٔ ۱۸۴۰ و اوایل دههٔ ۱۸۵۰ در محافلی که به لحاظ الاهیاتی راست‌دین‌تر بودند مطرح گشت. اما در اواخر دههٔ ۱۸۵۰، دیدگاهی مسیح‌شناختی ارائه شد که ظاهراً امکانات بالقوهٔ بسیاری در این زمینه در چنته داشت. این

47. *krypsis* 48. *kenosis*

دیدگاه، همزمان، هم مدافع الوهیت مسیح بود و هم بر جنبهٔ انسانی او تأکیدی موجه داشت. این دیدگاه به کنوتیسیسم معروف است و بویژه با آراء نویسندهٔ آلمانی گوتفرید توماسیوس، که لوتری‌مسلک بود، مربوط دانسته می‌شود.

توماسیوس در اثرش با عنوان شخصیت و کار مسیح (۱۸۵۲-۱۸۶۱) چنین استدلال می‌کند که تجسم شامل کنومیس، یعنی کنار گذاشتن تعمدی تمام خصوصیات الاهی، است .بدین‌معنا که مسیح آنگاه که خود را خوار و حقیر ساخت، داوطلبانه تمام امتیازات الوهیت را رها کرد. و به همین خاطر کاملاً بجاست که بر جنبهٔ انسانی او، بویژه بر اهمیت درد و رنجی که به عنوان یک انسان متحمل شد، تأکید ورزیم. نگرش مسیح‌شناختی توماسیوس، در قیاس با دیگر کسانی که به دیدگاه کنوتیسیسم تعلق‌خاطر داشتند، بسی رادیکال‌تر بود. وی معتقد بود که مسیح در واقعهٔ تجسم، صفات الاهی را یکسر رها می‌کند. او این صفات را در تمام دوران مابین تولد تا رستاخیز کنار می‌گذارد. توماسیوس، با استناد به آنچه در فلیپیان ۲: ۶-۸ آمده، استدلال می‌کند که در واقعهٔ تجسم، دومین شخص تثلیث خود را کاملاً به سطح انسان پایین آورد. از این رو، تأکید بر بشریت مسیح، هم به لحاظ الاهیاتی و هم از لحاظ روحانی، کاملاً بجا و موجه است.

ایزاک آوگوست دورنر[49] (۱۸۰۹-۱۸۸۴) بر این دیدگاه مسیح‌شناختی خرده گرفت؛ زیرا معتقد بود این دیدگاه برای خدا تغییر و تحول قائل می‌شود. دورنر می‌گفت آموزهٔ تغییرناپذیری خدا در دیدگاه توماسیوس زیر سؤال می‌رود. جالب اینجاست که دیدگاه فوق از بسیاری جهات درست است و آن را می‌توان پیش‌درآمد بحثهایی دانست که در قرن بیستم بر سر مسئلهٔ «خدای رنجبر» درگرفت (که پیش‌تر بدان اشاره کردیم). این دیدگاه در انگلستان نیز هوادارانی پروپاقرص یافت. چارلز گور طی سخنرانیهای موسوم به بامپتون[50]، که در سال ۱۸۸۹ در دانشگاه آکسفرد ایراد کرد، چنین استدلال نکرد که مسیح در واقعهٔ تجسم، خود را از تمام صفات الاهی ـــ بویژه از دانایی مطلق ـــ خالی کرد. آراء او فرد سنت‌گرای صاحب‌نامی چون دارول استون[51] را بر آن داشت تا گور را متهم کند به اینکه دیدگاهش «ناقض تمامی تعالیم آبای کلیساست و با تغییرناپذیری طبیعت الاهی نیز منافات دارد.» چنین اظهاراتی یک‌بار دیگر نشان‌دهندهٔ ارتباط نزدیک بین مسیح‌شناسی و الاهیات است، و اهمیت ملاحظات مسیح‌شناختی را در تحول و تکامل آموزهٔ «خدای رنجبر» نمایان می‌سازد.

---

49. Isaak August Dorner 50. Bampton Lectures

51. Darwell Stone

در این فصل برخی از مضامین کلاسیک مسیح‌شناسی را از نظر گذراندیم. این‌گونه مسائل احتمالاً تا مدتها در الاهیات مسیحی کماکان موضوع بحث خواهد بود و از این رو لازم است دانشجو لااقل با برخی از آنها آشنا باشد. با این حال، این‌گونه مسائل در عصر روشنگری عمدتاً تحت‌الشعاع موضوعات دیگر قرار گرفتند و رفته‌رفته مسائلی مطرح شد که بیشتر ماهیتی تاریخی داشت ــ مسائلی که در فصل بعد به آنها خواهیم پرداخت.

سؤالات فصل نهم

۱. آیا الاهیات مسیحی می‌تواند بدون عیسی مسیح نیز به حیات خود ادامه دهد؟
۲. کاربرد یکی از عناوین مهم عیسی در عهد جدید را بررسی کنید. این نوع اشاره به عیسی متضمن چه دلالتهایی است؟
۳. تفاوتهای عمده بین دو مکتب مسیح‌شناسی اسکندریه و انطاکیه را برشمارید.
۴. دلالتهای الاهیاتی این باور که عیسی مسیح «خدای مجسم» است چیست؟
۵. منظور از واسطه یا میانجی بودن عیسی چیست؟

فصل دهم

ایمان و تاریخ: یک دستورکار مسیح‌شناختی جدید

دوران نوین شاهد سلسله تحولاتی بوده است که به لحاظ مسیح‌شناختی فوق‌العاده اهمیت دارند و در تاریخ مسیحیت به‌راستی بی‌سابقه‌اند. با توجه به اهمیت این تحولات، جا دارد آنها را به‌تفصیل در اینجا بررسی کنیم. در فصل گذشته، به بررسی مسیح‌شناسی کلاسیک پرداختیم که امروز نیز کماکان بخش مهمی از تفکر الاهیاتی کلیسا را تشکیل می‌دهد. و اما ظهور جهان‌بینی دوران روشنگری سبب شد اعتبار مسیح‌شناسی کلاسیک از جهات مختلف به مبارزه خوانده شود. در فصل حاضر به بررسی این تحولات و تأثیری که بر مسیح‌شناسی داشته است می‌پردازیم.

عصر روشنگری و مسیح‌شناسی

در فصل چهارم ویژگیهای اصلی عقل‌گرایی عصر روشنگری را برشمردیم و بخصوص به تأکید آن بر توانایی عقل انسان در پی بردن به نظام خلقت و هدف و جایگاه انسان در آن، اشاره کردیم. از این رو، شگفت نیست که مذهب عقل‌گرای عصر روشنگری خود را با برخی از مهم‌ترین مبانی الاهیات مسیحی سنتی در تضاد یافت، و این امر برای مسیح‌شناسی نیز دلالتهایی مستقیم دربر داشت. در اینجا نخست این موارد کلی را فهرست‌وار برمی‌شماریم و آنگاه در بخشهای بعدی برخی از آنها را به‌تفصیل بیشتر بررسی خواهیم کرد.

تأکید عصر روشنگری بر توانایی عقل انسان، ضرورت مکاشفهٔ الاهی را سخت زیر سؤال برد. اگر عقل و خرد انسان این قابلیت را دارد که به ذات خدا و اهداف او پی برد، دیگر به مکاشفهٔ تاریخی خدا در شخص عیسی مسیح چه نیازی است؟ ظاهراً با بودن عقل، مکاشفه ــ و، به‌تبع

آن، هرگونه ایدهٔ حضور مکشوف‌کننده در مسیح ــ زاید و غیرضروری به‌نظر می‌رسید. به همین جهت، اهمیت عیسی مسیح را صرفاً در تعالیم اخلاقی او و این نکته می‌دانستند که او نمونهٔ اخلاق است. عیسی مسیح دیگر نه نجات‌دهندهٔ فوق‌طبیعی بشریت، بلکه صرفاً کسی دانسته می‌شد که «آموزگار اخلاق برای بشریت» است و برای جهانیان مذهبی اخلاقی به‌ارمغان می‌آورد که مطابق والاترین آرمانهای عقل و خرد انسانی است (هرچند میزان این تطابق جای بحث بود). عیسی با زندگی خود نقش یک آموزگار را ایفا کرد و با مرگش، الگویی متعال از محبت و فداکاری فراروی بشریت نهاد.

تأکید دیگر عصر روشنگری بر این بود که تاریخ یکدست و متجانس[1] است. این امر دو پیامد مهم داشت: نخست آنکه، باعث می‌شد شکاف هستی‌شناختی بین عیسی و دیگر ابنای بشر کمتر شود. مسیح انسانی تصور می‌شد همچون تمام انسانهای دیگر، و اگر هم فرقی در کار بود، این فرق در میزان برخورداری مسیح از برخی ویژگیها بود. مسیح نه در نوع، بلکه از نظر کمّی با دیگر انسانها تفاوت داشت. دوم اینکه، این امر سبب شد واقعهٔ رستاخیز بیش از پیش به لحاظ تاریخی زیر سؤال رود. چنین استدلال می‌شد که اگر تاریخ متداوم و متجانس است، پس فقدان نمونه‌های رستاخیز در تجربهٔ امروزی انسان آنچه را عهد جدید در مورد رستاخیز می‌گوید سخت زیر سؤال می‌برد. به همین جهت، عصر روشنگری رستاخیز را پدیده‌ای غیرواقع[2] قلمداد می‌کرد که در بهترین حالت، صرفاً سوءتعبیر تجربه‌ای معنوی است، و در بدترین حالت، سرپوش نهادنی تعمدی بر پایان مفتضحانهٔ رسالت مسیح بر صلیب. این مطلب را در زیر بیشتر بررسی خواهیم کرد.

بنابراین، از آنجا که عهد جدید بر پدیدهٔ رستاخیز بسیار تأکید دارد، لابد در مورد اهمیت مسیح دچار سوءتفاهم شده است. زیرا عیسای ناصری صرفاً یک انسان و ربی دوره‌گرد بود؛ حال آنکه، نویسندگان عهد جدید او را نجات‌دهنده و خداوند قیام‌کرده می‌خوانند. پیروان عصر روشنگری چنین استدلال می‌کردند که این‌گونه اعتقادات صرفاً زاییدهٔ خیالات خود نویسندگان عهد جدید است که بر مسیحیت افزوده‌اند، یا نتیجهٔ سوءتفاهمات آنهاست در مورد تاریخ زندگی عیسی. برخی از نویسندگان عصر روشنگری عقیده داشتند که با استفاده از آخرین شیوه‌های تاریخی، می‌توان عیسی را «همان‌طور که به‌راستی بود» به‌تصویر کشید. آغاز ایدهٔ «در جست‌وجوی

---

1. homogeneous 2. non-event

عیسای تاریخی» (در تقابل با «عیسای اسطوره‌ای ایمان») نیز به همین دوران بازمی‌گردد و بر چنین ملاحظاتی مبتنی است.

از بین انتقادات عصر روشنگری از مسیح‌شناسی کلاسیک، دو مورد خاص چنان اهمیت دارد که باید در اینجا آنها را به‌تفصیل بررسی کنیم.

انتقاد مربوط به معجزات

اکثر متون جدلی متعلق به مسیحیت سنتی که در ارتباط با هویت و اهمیت عیسی مسیح نوشته می‌شد تأکید را تماماً بر «شواهد معجزه‌آسا»ی عهد جدید می‌گذاشت که اوج آن همانا واقعهٔ رستاخیز است. تأکید عصر روشنگری بر این نکته که جهان هستی دارای نظم و تداوم است و همچون ساعتی دقیق کار می‌کند ــ نکته‌ای که شاید بتوان آن را مهم‌ترین میراث فکری جهان‌بینی نیوتن خواند ــ مطالب عهد جدید درخصوص وقایع معجزه‌آسا را سخت زیر سؤال برد. به باور اکثر ناظران، مقاله پیرامون معجزات (۱۷۴۸)، نوشتهٔ هیوم، به‌خوبی نشان می‌داد که اثبات معجزات بر اساس شواهد و مدارک عینی امری است ناممکن. هیوم بر این نکته تأکید داشت که معجزات عهد جدید، نظیر رستاخیز، هیچ همانندی در روزگار معاصر ندارد و، از این رو، خوانندهٔ عهد جدید ناگزیر است تماماً به آنچه چند انسان راجع به این معجزات شهادت داده‌اند اکتفا کند. و هیوم این را یک اصل اساسی می‌دانست که اگر در روزگار حاضر برای معجزه‌ای خاص همانندی نباشد، هیچ شهادت انسانی برای اثبات آن کافی نیست.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، اچ. اس. رایماروس و جی. ای. لسینگ اعلام داشتند که اگر تجربهٔ مستقیمِ زمان حاضر آنچه را انسان در مورد واقعه‌ای در گذشته (نظیر رستاخیز) شهادت می‌دهد نقض کند، چنین شهادتی را نباید باور داشت ولو آنکه آن واقعه به تأیید بسیاری رسیده باشد. به همین ترتیب، فیلسوف خردگرای برجستهٔ فرانسوی، دنی دیدرو، اعلام داشت که حتی اگر تمام مردم پاریس به او اطمینان دهند که مرده‌ای هم‌اکنون از مرگ برخاسته، یک کلمه از حرف آنان را باور نخواهد کرد. این شک‌مداری روزافزون در خصوص «شواهد معجزه‌آسا»ی عهد جدید، مسیحیت سنتی را بر آن داشت که از موضعی غیر از معجزات به دفاع از آموزهٔ الوهیت مسیح برخیزد ــ کاری که در آن هنگام در به انجام رساندن آن عجیب درماند. البته باید توجه داشت که لبهٔ تیز انتقادات شک‌مدارانهٔ عصر روشنگری به همان اندازه متوجه دیگر ادیان مدعی شواهد معجزه‌آسا نیز بود. مسیحیت صرفاً از آن رو آماج این‌گونه حملات واقع شد که تفکر روشنگری، از قضا، در چارچوب فرهنگی این مذهب نشو و نما یافت.

نشو و نمای انتقاد آموزه‌ای

خاستگاه رشتهٔ موسوم به «انتقاد آموزه‌ای[۳]» ــ رشته‌ای که در آن تعالیم سنتی کلیسا از نظر مبنا و منشاء تاریخی‌شان سخت مورد موشکافی قرار می‌گیرند ــ به عصر روشنگری بازمی‌گردد. ظهور «تاریخ اصول جزمی» (عبارتی که به‌طور سنتی در ترجمهٔ اصطلاح آلمانی ***Dogmengeschichte*** به‌کار می‌رود) را در دوران روشنگری شاهدیم، هرچند این رشته مدتها بعد، یعنی پس از دوران پروتستان لیبرال و بویژه در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، به‌طور کامل تثبیت شد. عموماً بر این باورند که انتقاد آموزه‌ای نخستین بار در قرن هجدهم توسط یوهان فریدریش ویلهلم یروزالم[۴] پایه‌گذاری شد. او عقیده داشت اصول جزمی، چون آموزهٔ دو طبیعت و تثلیث، در هیچ‌جای عهد جدید یافت نمی‌شوند. یروزالم می‌گفت حتی اگر هم در عهد جدید نشانی از این‌گونه آموزه‌ها باشد، این امر، اولاً، از آن سبب است که مفهوم افلاطونی لوگوس با آنچه در انجیل یوحنا آمده اشتباه شده است و، در ثانی، معلول این تصور غلط است که عیسی نه نمونه‌ای از این لوگوس، بلکه صورتِ تشخص‌یافتهٔ آن است. بنابراین، تاریخ اصول جزمی تاریخ اشتباهات است ــ اشتباهاتی که، به‌زعم یروزالم، اگر به‌خاطر خصومت آشتی‌ناپذیر نهاد کلیسا با هرگونه تغییر و اصلاحی در این زمینه نبود، در اساس می‌شد کمر به اصلاح آنها بست.

از دیدگاه مسیح‌شناسی، اوج نفوذ این جنبش را در آراء آدولف فون هارناک شاهدیم که می‌گفت پیدایش برخی از تحولات مسیح‌شناختی را باید معلول نفوذ عقاید یونانی بر دوران آبای کلیسا دانست [به عنوان نمونه] آموزهٔ تجسم ابداً در انجیل وجود ندارد و افزوده‌ای است هلنی بر انجیلِ اساساً سادهٔ فلسطینی (نک: صص ۳۷۵-۳۷۶).

در یکی از مهم‌ترین نوشته‌های این دوران چنین استدلال شده بود که برخی از اساسی‌ترین مفاهیم و پیشفرضهای مربوط به آموزهٔ جانشینی کیفری[۵] مطرح‌شده از سوی انسلم، صرفاً از سر تصادفات تاریخی به حیطهٔ الاهیات مسیحی راه یافته است. جی. اس. اشتاینبارت[۶] در اثرش با عنوان نظام فلسفهٔ محض (۱۷۷۸) اعلام داشت که بررسیهای تاریخی نشان می‌دهد که سه «پیشفرض من‌درآوردی» به تفکر مسیحیت راجع به نجات راه یافته است:

۱. آموزهٔ گناه اولیه مطرح‌شده از سوی آوگوستینوس؛

---

3. doctrinal criticism
4. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem
5. penal substitution
6. G. S. Steinbart

۲. مفهوم تاوان[7]؛

۳. آموزهٔ انتقال پارسایی مسیح.

بر همین اساس، اشتاینبارت اعلام داشت که زیربنای تفکر راست‌دینی پروتستان درخصوص شخصیت و کار مسیح جز بر خرافه و کهنه‌پرستی استوار نیست.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که مسیحیت سنتی با ظهور عصر روشنگری سخت به مبارزه خوانده شد و بناگاه خود را با مسائلی مواجه دید که تا پیش از آن هیچ‌گاه بدان توجهی نکرده بود. تفکر روشنگری ملاک تمام بحثهایی را که از آن پس در چارچوب مسیحیت مطرح می‌شد تعیین کرد و نه‌تنها ماهیت میراث الاهیات مسیحی، بلکه منطقی بودن آن را نیز به بحث گذاشت. اگرچه اعتبار جهان‌بینی روشنگری ـ بویژه تأکیدش بر کارآیی و بسنده بودن تمام و کمال عقل بشر ـ به‌واسطهٔ محرز شدن ماهیت غیرجهانی عقل انسان و پیدایش سنن استدلال و گفت‌وگو در اجتماع سخت زیر سؤال رفته است، این تفکر کماکان برای اندیشهٔ نوین مسیحی نقطهٔ مرجعی بسیار مهم محسوب می‌شود. اکنون بجاست دیدگاههای مسیح‌شناسی منبعث از تفکر روشنگری را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

معضل ایمان و تاریخ

مشکلاتی را که معلول استناد مسیحیان به تاریخ زندگی عیسای ناصری به عنوان نقطهٔ اوج مکاشفهٔ خدا در تاریخ است می‌توان زیر سه عنوان کلی خلاصه کرد. چگونه می‌توان از آنچه به‌راستی در سرزمین فلسطین زمان عیسی گذشت اطمینان حاصل کرد؟ و، به فرض حصول اطمینان از صحت آنچه در آن زمان رخ داده، چگونه ممکن است سلسله وقایعی تاریخی ما را به سوی حقیقتی جهانشمول رهنمون شود؟ و آیا نه این است که تفاوت فاحش میان فرهنگ امروزی غرب و فرهنگ فلسطین قرن اول، به‌کلی مانع آن می‌شود که تاریخ زندگی عیسی به کار ما آید؟ این مسائل را می‌توان به‌گونه‌ای مشخص‌تر در قالب سه معضل بدین صورت عنوان کرد:

۱. معضل زمانی، که به سبب فاصلهٔ بین گذشته و حال است. چگونه می‌توان در مورد آنچه قریب به دوهزار سال پیش رخ داده است اطمینان حاصل کرد؟

۲. معضل متافیزیکی، که به علت ماهیت خود تاریخ است. چگونه می‌توان از روی تاریخ

---

7. satisfaction

زندگی عیسای ناصری به حقیقت رسید؟ حقایق تصادفی تاریخ، در نگاه نخست قدری متفاوت با حقایق ضروری، جهانشمول، و عقلانی به‌نظر می‌رسند.

۳. معضل هستی‌شناختی، که به دلیل شکاف فرهنگی میان فلسطین قرن اول و جامعهٔ امروزی غرب است. هستی امروزی بشر چگونه می‌تواند با پیام مذهبی گذشته‌ای دور ارتباط برقرار کند؟

چنانکه خواهیم دید، این سه مورد آن‌قدرها هم از یکدیگر متمایز نیستند بلکه تا اندازهٔ زیادی با هم در ارتباطند. این سه مورد بر روی هم معضل «ایمان و تاریخ» را تشکیل می‌دهند که برای تفکر مسیح‌شناسی نوین آلمان تا بدین حد اهمیت داشته است. در اینجا هر یک از این سه را به ترتیب بررسی خواهیم‌کرد. مبنای بحثمان نیز نوشته‌های گوتهولد افرائیم لسینگ، نویسندهٔ نامدار عقل‌گرای آلمان، خواهد بود که یکی از سرسخت‌ترین منتقدان مسیحیت سنتی به‌شمار می‌رود. اکثراً بر این باورند که بحثهای امروزی پیرامون این مسائل را عمدتاً مرهون بررسی لسینگ هستیم. تفکر مسیح‌شناسی از سال ۱۷۸۰ به بعد خود را موظف دید برای هریک از این مسائل پاسخی مناسب بیابد. آنچه در پی می‌آید، تشریح این معضلات و بررسی پاسخهایی است که برای آنها یافته‌اند.

معضل زمانی

آنچه در اناجیل راجع به عیسی آمده، کاملاً مربوط به گذشته است. از تعیین صحت و سقم آنها عاجزیم و برای شناخت عیسی ناگزیر باید بر آنچه شاهدان عینی در اناجیل گزارش داده‌اند تکیه کنیم. اما لسینگ می‌پرسد که این گزارشها تا چه حد موثق‌اند؟ چرا باید به‌گزارشهایی که مربوط به گذشته‌اند اطمینان کنیم در حالی که صحت‌وسقم‌شان را نمی‌توان در حال حاضر تعیین کرد؟ همان‌طور که پیش‌تر نیز دیدیم، این معضل از نظر لسینگ بویژه در مورد رستاخیز مسیح احساس می‌شود ـ پدیده‌ای که، به عقیدهٔ لسینگ، بر مبانی تاریخی فوق‌العاده متزلزل استوار است.

بنابراین، نمی‌توان راجع به آنچه در گذشته اتفاق افتاده اطمینان حاصل کرد. اما لسینگ مشکل را از این هم فراتر می‌داند. حتی اگر می‌شد در مورد گذشته به یقین رسید، باز با مشکل تازه‌ای مواجه می‌شویم: برای شناخت تاریخی چه ارزشی می‌توان قائل شد؟ چگونه ممکن است بتوان از بطن واقعه‌ای تاریخی، مفاهیمی استخراج کرد؟ در زیر به این معضل می‌پردازیم.

معضل متافیزیکی

اگر در یک سر طیف انتقاد عصر روشنگری از مسیحیت سنتی، اعتقاد به یکه‌تازی عقل باشد، سوی دیگر این طیف بدگمانی روزافزون نسبت به ارزش تاریخ است به عنوان منبع شناخت.

روزبه‌روز این باور در اذهان قوت می‌یافت که تاریخ ــ ازجمله شخصیتها یا وقایع تاریخی ــ قادر نیست ما را به سوی آن نوع شناختی که لازمهٔ یک نظام مذهبی یا فلسفی مبتنی بر عقل است رهنمون شود. چگونه ممکن است از تاریخ (که مجموعه‌ای است از حقایق ممکن و احتمالی) به عقل (که با حقایق ضروری و جهانشمول سر و کار دارد) رسید؟

استدلال لسینگ این بود که میان حقیقت تاریخی و عقلانی شکافی پرناشدنی موجود است:

> اگر هیچ حقیقت تاریخی را نتوان اثبات کرد، در آن صورت هیچ‌چیزی را نیز نمی‌توان با استناد به حقایق تاریخی اثبات کرد. به دیگر بیان، حقایق تصادفی تاریخ هیچ‌گاه نمی‌توانند حقایق ضروری عقل را ثابت کنند... این است آن جوی عظیم و زشتی که مرا یارای پریدن از آن نیست، هرچند بدین‌منظور بارها و بارها با جدیت تمام کوشیده‌ام.

به عقیدهٔ اکثر صاحب‌نظران، عبارت «جوی عظیم و زشت» که لسینگ در اشاره به شکاف موجود میان ایمان و تاریخ به‌کار برده است، به‌خوبی بیانگر شکافی است که بین دو دیدگاه تاریخی و عقلانی در مورد الاهیات مسیحی وجود دارد.

«اگر به لحاظ تاریخی مخالفتی نداشته باشم که این مسیح خود از مرگ قیام‌کرد، آیا از این سبب موظفم این را نیز بپذیرم که این مسیحِ قیام‌کرده پسر خداست؟» لسینگ با پاسخ منفی دادن به این سؤال، بین دو مقولهٔ متفاوت از حقیقت تمایز می‌گذارَد. اگر موضوع جُوی زمانی، بگومگو بر سر حقایق تاریخی بود و اینکه در گذشته به‌راستی چه رخ داده، موضوع این جوی دوم تعبیر و تفسیر آن رخدادهاست. چگونه می‌توان از «حقایق تصادفی تاریخ» به «حقایق ضروری عقل» رسید و این دو را کنار هم آورد؟ از نظر لسینگ، این دو مقولهٔ حقیقت، از اساس با هم متفاوتند.

حقیقت عقلانی واجد خصوصیات ضرورت، ابدیت، و جهانشمولیت دانسته می‌شد و همیشه و در همه‌جا یکسان بود. عقل انسان این توانایی را داشت که به این حیطهٔ ایستا از حقیقت جهانشمول رخنه یابد ــ حقیقتی که می‌توانست مبنای هر نوع شناخت بشری قرار گیرد. این مفهوم از حقیقت را می‌توان به شکلی قطعی در نوشته‌های بندیکت [باروخ] اسپینوزا[8] شاهد بود که می‌گفت عقل انسان قادر است بر اساس اصول بدیهی اولیه عمل کند و با پیروی منطقی از

---

8. Benedict Spinoza

این اصول، نظام اخلاقی کاملی را بر پایهٔ آنها استنتاج کند. تقریباً تمام کسانی که به این طرز نگرش تعلق‌خاطر داشتند، به نوعی به پنج اصل هندسهٔ اقلیدسی استناد می‌کردند. اقلیدس کل نظام هندسی‌اش را بر همین پنج اصل بنا نهاده بود. بسیاری از فلاسفهٔ عقل‌گرا نظیر لایبنیتز و اسپینوزا سخت مجذوب این کار اقلیدس شدند با این تصور که همین شیوه را می‌توان در مورد فلسفه نیز به‌کار برد و بر اساس یک سلسله پیشفرضهای خاص، عمارت فلسفی و اخلاقی عظیم و مستحکمی را بنا نهاد. البته این رؤیای آنان خیلی زود نقش بر آب شد زیرا با کشف هندسهٔ غیراقلیدسی در قرن نوزدهم، این قیاس جذابیت خود را به‌کلی از دست داد. معلوم شد که به طرق دیگر نیز می‌توان به اصول هندسی رسید و هریک از این طرق به اندازهٔ شیوهٔ اقلیدس از انسجام درونی برخوردار است (نک: صص ۲۳۶–۲۳۸). اما این تحول بر نویسندگانی چون اسپینوزا یا لسینگ پوشیده بود ــ نویسندگانی که سرسختانه معتقد بودند عقل قادر است بر اساس حقایق ضروری عقلانی، نظام کامل و خودبسنده‌ای را بنا نهد که از اعتباری جهانشمول برخوردار باشد.

بخشی از مخالفت لسینگ با مسیحیت سنتی را می‌توان معلول «رسوایی جزئیت[9]» ۴۱۴
دانست. چرا باید یک واقعهٔ تاریخی خاص از چنین اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار باشد؟ چرا باید تاریخ زندگی عیسای ناصری ــ حتی به فرض آنکه می‌شد این تاریخ را به‌قطعیت دریافت، که البته خود لسینگ شخصاً چنین چیزی را محال می‌دانست ــ از لحاظ شناخت‌شناسی آن همه حائز اهمیت باشد و چنان شأن و منزلت والایی برای آن در نظر گرفته شود؟ لسینگ چنین استدلال می‌کرد که قوهٔ جهانشمول تعقل که همهٔ انسانها در همه‌جا و همه‌زمان از آن برخوردارند، از این رسوایی به‌دور است. به همین جهت عقل‌گرایی، هم به لحاظ اخلاقی و هم از نظر عقلانی، بر مسیح‌شناسی جزئی‌گرایی که با مسیحیت سنتی مرتبط دانسته می‌شد برتری دارد.

با این حال، اعتقاد لسینگ دایر بر وجود عقل و خردی جهانشمول، در عصر حاضر سخت مورد انتقاد واقع شد. به عنوان نمونه، بررسی شناخت از دیدگاه جامعه‌شناختی نشان داده است که عقل‌گرایی روشنگری نه‌تنها جنبهٔ همگانی و جهانشمول ندارد بلکه صرفاً یکی از بیشمار دیدگاههای عقلانی است. این ادعا که تاریخیت[10] امکانات عقلانی را محدود می‌کند، عقل‌گرایی عصر روشنگری را با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌سازد. برای بحث حاضر، بویژه ضروری است بر این نکته تأکید ورزیم که افراد (خواه الاهی‌دانان و فلاسفه، خواه دانشمندان علوم طبیعی) جست‌وجوی خود را برای شناخت، ابتدا به ساکن آغاز نمی‌کنند، چنانکه گویی از

---

9. scandal of particularity 10. historicity

اجتماع و تاریخ جدایند. تأکید عصر روشنگری بر شناختی که از راه تأملات انتقادی فرد به دست می‌آید ــ ایده‌ای که به دکارت بازمی‌گردد ــ در سالهای اخیر سخت مورد انتقاد واقع شده است زیرا یکسر منکر مبانی جمعی شناخت است.

معضل هستی‌شناختی

و بالأخره، لسینگ به طرح سلسله مسائلی می‌پردازد که ماهیتی هستی‌شناسانه دارد. پیامی چنین کهنه و منسوخ چه ارتباطی می‌تواند با دنیای نوین داشته باشد؟ پیام نخستین مسیحیت برای خوانندهٔ امروزی قابل‌فهم نیست. بین جهان‌بینی قرن اول و جهان‌بینی قرن هجدهم، به لحاظ باورها، چنان شکاف عمیقی وجود دارد که این دو را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان کنار هم آورد. چگونه می‌توان از اروپاییان فرهیخته و بافرهنگ انتظار داشت به جهان‌بینی عقب‌افتادهٔ عهد جدید پا بگذارند و پیام مذهبی منسوخ آن را آویزهٔ گوش قرار دهند؟

بررسی این جنبه از بحث لسینگ پیرامون معضل ایمان و تاریخ دشوار است، زیرا ظاهراً خود لسینگ نیز به اینجا که می‌رسد در تفهیم آنچه می‌گوید مشکل دارد. با این حال، این موضوع مسئله‌ای مهم است و در بررسی‌مان پیرامون مسیح‌شناسی نوین آلمان به‌کرات بدان خواهیم پرداخت. شاید بتوان گفت مشکلی که لسینگ مطرح می‌کند تنها با ظهور نظامهای مسیح‌شناسی هستی‌گرایانه در قرن بیستم به‌طور کامل پاسخ یافت.

در جست‌وجوی عیسای تاریخی

هم تفکر دئیسم در انگلستان و هم تفکر روشنگری در آلمان مدعی بودند که میان عیسای واقعی تاریخ و تعبیر و تفسیری که عهد جدید در مورد اهمیت این عیسی به‌دست می‌دهد تفاوتی فاحش وجود دارد. در پس تصویری که عهد جدید از نجات‌دهندهٔ فوق‌طبیعی بشریت ارائه می‌دهد، چهرهٔ انسانی ساده نهفته: معلم اخلاقی که به عقل سلیم تعلیم می‌دهد. گرچه عقل‌گرایی عصر روشنگری ایدهٔ نجات‌دهنده‌ای فوق‌طبیعی را خوش نمی‌داشت، در ایدهٔ یک آموزگار اخلاق که روشنگر طریق انسانهاست اشکالی نمی‌دید. بنا بر این دیدگاه، که رایماروس علمدار آن بود، این امکان وجود داشت که توصیفات عهد جدید را در مورد عیسی به کناری زنیم، از عیسای ساده‌تر و انسانی‌تری پرده برداریم که برای روح جدید زمانه قابل قبول است. این‌گونه بود که جست‌وجو برای یافتن عیسایی واقعی‌تر و قابل‌قبول‌تر، که همانا «عیسای تاریخی» باشد، آغاز

شد. گرچه درنهایت این جست‌وجو به‌شکست انجامید، از نظر منادیان بعدی تفکر روشنگری، کلید اعتبار و حیثیت عیسی در چارچوب یک مذهب طبیعی و عقل‌گرا محسوب می‌شد. اقتدار اخلاقی عیسی نه در ادعای نپذیرفتنی مسیحیت سنتی مبنی بر خدای مجسم بودنِ عیسی، بلکه صرفاً در گرو تعالیم و شخصیت مذهبی او بود. این است اساس ایدهٔ معروف در جست‌وجوی عیسای تاریخی.

جست‌وجوی اولیه پیرامون عیسای تاریخی

جست‌وجوی اولیه پیرامون عیسای تاریخی بر این پیشفرض استوار بود که بین چهرهٔ تاریخی عیسی و تعبیر و تفسیر ابداعی کلیسا در مورد او، شکافی بس عمیق موجود است. عیسای تاریخی که در پس عهد جدید نهفته است، صرفاً یک آموزگار دینی بود و بس. «مسیح ایمان» نتیجهٔ سوءتعبیر نویسندگان اولیهٔ کلیساست در مورد این چهرهٔ ساده. با بازگشتن به عیسای تاریخی، می‌توان روایتی معقول‌تر از مسیحیت به‌دست داد که از هر نوع افزودهٔ جزمی نادرست و غیرضروری (نظیر ایدهٔ رستاخیز یا الوهیت مسیح) مبراست. این‌گونه عقاید، گرچه به‌کرات از سوی دئیست‌های انگلیسی قرن هفدهم مطرح می‌شد، تجلی کامل آن را در اواخر قرن هجدهم در آلمان ـ بویژه در نوشته‌های هرمان زاموئل رایماروس (۱۶۹۴-۱۷۶۸) که پس از مرگش منتشر شد ـ شاهدیم.

رایماروس رفته‌رفته متقاعد گشت که مسیحیت و یهودیت هر دو بر مبانی کاملاً جعلی استوارند، و به فکر افتاد کتاب مهمی در این زمینه بنویسد و این واقعیت را به عرض همگان برساند. برای کتابش نیز این عنوان را انتخاب کرد: در دفاع از کسی که می‌خواهد از روی عقل خدا را عبادت کند. رایماروس در این کتاب کل کتاب مقدس را بر اساس معیارهای عقل‌گرایانه نقد و بررسی کرد؛ منتها از آنجا که نمی‌خواست جنجال بیافریند، از انتشار کتاب صرف‌نظر کرد و این کتاب تا زمان مرگش به صورت دستنوشته باقی ماند.

از قضا این دستنوشته به دست لسینگ افتاد و وی بر آن شد گزیده‌هایی از آن را منتشر سازد. این «قطعاتی از نویسنده‌ای گمنام»، که به سال ۱۷۷۴ به چاپ رسید، جنجال بپاکرد. مجلدی که لسینگ منتشر ساخت شامل پنج جزء بود که امروز عمدتاً به «قطعات ولفنباتل»[11] معروفند، و در آن ازجمله سخت بر تاریخیت واقعهٔ رستاخیز حمله شده بود.

---

11. Wolfenbuttel Fragments

قطعهٔ آخر با عنوان «در باب اهداف عیسی و حواریونش» به ماهیت شناخت ما از عیسی مسیح می‌پرداخت و این سؤال را مطرح می‌کرد که آیا ممکن است مسیحیان اولیه روایات انجیل را تحریف کرده باشند؟ استدلال رایماروس چنین بود که میان اهداف و عقاید خود عیسی و اهداف کلیسای رسولی تفاوتی بنیادین وجود دارد. به عقیدهٔ رایماروس، زبان و تصاویری که عیسی در مورد خدا به‌کار می‌برد از آنِ یک یهودی رؤیایی و مکاشفه‌گرا[۱۲] است و از دیدگاه زمانی و سیاسی اهمیت و مصداق بسیار محدودی دارد. عیسی به پیروی از باور یهودیتِ متأخر، منتظر ظهور مسیحایی بود که بیاید و قوم خود را از سلطهٔ رومیان اشغالگر برهاند، و معتقد بود خدا نیز وی را در این امر یاری خواهد داد. و وقتی بر صلیب فریاد سر داد «چرا مرا ترک کردی؟»، بدین‌ترتیب برای آخرین بار اذعان می‌داشت که فریب خورده و در اشتباه بوده است.

اما حواریون حاضر نبودند موضوع را به همین‌جا خاتمه دهند. به همین جهت، به‌جای دید سیاسی کاملاً عینی عیسی در مورد اسرائیل آزادشده از اشغال اجنبی، ایدهٔ «نجات روحانی» را ابداع کردند. داستان رستاخیز عیسی نیز ابداعی آنان بود تا بدین‌ترتیب بر رسوایی ناشی از مرگ او سرپوش نهند. نتیجه آنکه، شاگردان آموزه‌هایی ابداع کردند که حتی روح عیسی نیز از آنها خبر نداشت ــ نظیر این آموزه که مرگ او کفارهٔ گناه بشریت است ــ و چنین ایده‌هایی را به مطالب کتاب مقدس افزودند تا با عقاید خودشان سازگار باشد. بنابراین، عهد جدید به صورتی که اکنون در اختیار داریم، پر است از افزوده‌های جعلی. کلیسای رسولی، عیسای تاریخی واقعی را از ما پنهان داشته و، به جای آن، مسیح افسانه‌ای ایمان را به عنوان نجات‌دهندهٔ بشریت از گناه به ما معرفی کرده است.

آلبرت شوایتسر[۱۳]، در اثر متبحرانه‌اش به نام در جست‌وجوی عیسای تاریخی، اهمیت بیانات بنیادین رایماروس را چنین خلاصه می‌کند. از نظر رایماروس،

> اگر می‌خواهیم تعالیم عیسی را به لحاظ تاریخی درک کنیم، باید آنچه را در اصول دینی راجع به پسر خدا بودنِ عیسی، تثلیث، و دیگر مفاهیم جزمی مشابه آموخته‌ایم به‌دست فراموشی بسپاریم و به دنیای فکری کاملاً یهودی آن دوران قدم نهیم. تنها کسانی مسیح یهودی‌مسلک را بانی دینی جدید می‌شمرند که مصمم‌اند اصول و تعالیم دینی را به سخنان وی تحمیل کنند. و حال آنکه، بر تمام کسانی که بی‌غرض قضاوت می‌کنند روشن است که «عیسی به‌هیچ‌وجه قصد نداشته آیین یهود را ریشه‌کن کند و آیین جدیدی جایگزین آن سازد.»

---

12. apocalyptic   13. Albert Schweitzer

عیسی صرفاً یک چهرهٔ سیاسی یهودی بود که در کمال اعتمادبه‌نفس فکر می‌کرد می‌تواند قیام مردمی سرنوشت‌ساز و پیروزمندانه‌ای را علیه روم به‌راه اندازد و، در تحقق این هدف، سخت درماند.

گرچه رایماروس در آن زمان هواداران چندانی پیدا نکرد، سؤالاتی را مطرح کرد که در سالهای بعدی بی‌نهایت اهمیت یافت. بویژه تمایزی که بین عیسای مشروع تاریخی و عیسای ساختگی ایمان قائل شد، اهمیت بسیار پیداکرد. مکتب «در جست‌وجوی عیسای تاریخی» که در نتیجهٔ عقاید او ظهور کرد، مستقیماً معلول این بدگمانی عقل‌گرایانه است که تصویری که عهد جدید از عیسی به‌دست می‌دهد ابداع جزمی بیش نیست. این امکان وجود داشت که با بازسازی چهرهٔ واقعی عیسای تاریخی، او را از تار و پود عقاید جزمی که رسولان به دورش تنیده بودند آزادکرد.

جست‌وجو پیرامون شخصیت مذهبی عیسی

شکل ظریف‌تر و پیچیده‌تر این نوع نگرش را در قالب پروتستان لیبرال شاهدیم که در قرن نوزدهم سر بر کرد (نک: صص ۱۰۸-۱۱۲). ظهور حرکتهایی چون جنبش رومانتیسم، سبب شد مسلک عقل‌گرایی رفته‌رفته به عنوان تفکری کهنه و منسوخ اعتبار خود را از دست بدهد (نک: صص ۱۰۱-۱۰۳) و، در عوض، «روح انسان» و جنبه‌های معنوی‌تر زندگی بشر مورد توجه قرار گیرد. همین امر سبب شد نسبت به شخصیت مذهبی عیسی نیز علاقه‌ای نو پدیدارگردد. حال که عقایدی چون «الوهیت» مسیح کهنه و منسوخ به‌شمار می‌آمد، ایدهٔ «شخصیت مذهبی» عیسی که همگان می‌توانستند از آن الگو بگیرند، شیوهٔ بسیار مناسب‌تری برای طرح مجدد مسائل مسیح‌شناختی در روزگار نوین دانسته می‌شد. نتیجه آنکه، ماهیت و چگونگی منابع عهد جدیدی که بر اساس آن می‌شد از زندگی عیسای تاریخی تصویری جامع به‌دست داد، از نو مورد توجه قرارگرفت. باور عموم بر این بود که نگرش ادبی جدید نسبت به عهد جدید، به‌طور کلی، و «اناجیل نظیر»، به طور خاص، به صاحب‌نظران این امکان را می‌دهد که از زندگی عیسی تصویری واقعی و پایدار ارائه دهند به‌گونه‌ای که به‌وضوح بیانگر شخصیت او باشد.

پیشفرضی که شالودهٔ جنبش «زندگی عیسی» در اواخر قرن نوزدهم بر آن بنا شده بود، همانا عبارت بود از اینکه شخصیت مذهبی خارق‌العادهٔ عیسی ــ که چگونگی آن را می‌شد با بررسیهای مستمر تاریخی مشخص کرد ــ به ایمان، بنیان تاریخی مستحکمی می‌بخشد. بدین‌ترتیب، بنیان مستحکم حقیقت تاریخی که ایمان مسیحی بر آن مبتنی است، نه امور مافوق‌طبیعی و غیرعقلانی (که ضعف عمدهٔ مسیح‌شناسی سنتی به‌شمار می‌رفت)، بلکه صرفاً شخصیت مذهبی عیسی است که واقعیتی است تاریخی و از لحاظ علمی قابل‌بررسی. تأثیری که عیسی بر

افراد همعصر خود بر جای نهاد، می‌تواند در تمام اعصار عیناً در کسانی که پیرو اویند تکرار شود. تعداد کثیر آثار مربوط به «زندگی عیسی» که در اواخر قرن نوزدهم در انگلستان، امریکا، فرانسه، و آلمان منتشر شد، خود گواه محبوبیت فراوان عقایدی است که در پس جنبش «زندگی عیسی» نهفته بود. عقیده بر آن بود که از این طریق می‌توان شخصیت مذهبی این «عارفِ عزلت‌جوی تپه‌های جلیل» (عبارت معروف لرد مورلی[14]) را به زمان حال آورد و به فرهنگ کنونی مرتبط ساخت و، بدین‌ترتیب، اساس ایمان نسلهای آینده را پی افکند.

البته این تصاویر مربوط به شخصیت مذهبی عیسی لاجرم سخت ذهنی از آب درآمد، به طوری که خیلی زود معلوم شد که عیسای تاریخی ازنوکشف‌شده درواقع چیزی جز تجلی چهره‌ای آرمانی که زاییدهٔ ملاکهای تجددگرایانهٔ قرن نوزدهم است نیست. نسبیتِ بررسی تاریخی چیزی نبود که بانیان جنبش «زندگی عیسی» در قرن نوزدهم به‌فوریت از آن آگاه شوند. آنان بیشتر خود را پیروان یک شیوهٔ تاریخی کاملاً عینی می‌دانستند تا اینکه معتقد باشند خود پدیده‌ای یکسر معلول تاریخ هستند. عقیده داشتند که نویسندگان قبلی سخت دچار سوءتفاهم بوده‌اند، و حال آنها با در اختیار داشتن پیشرفته‌ترین منابع و شیوه‌های تاریخی، این توانایی را به‌دست آورده‌اند که به درک عیسای حقیقی تاریخ نایل شوند. اینان بی‌تردید در عیسی به‌گونه‌ای می‌نگریستند که تا پیش از آن هرگز آن‌گونه نگریسته نشده بود. اما متأسفانه فکر می‌کردند که دارند او را همان‌گونه که به‌راستی هست می‌نگرند.

انتقادات مطرح‌شده علیه این جست‌وجو (۱۸۹۰-۱۹۱۰)

اما این توهم دیری نپایید. جنبش موسوم به «زندگی عیسی» در خلال دههٔ پایانی قرن نوزدهم از چندین سو آماج سلسله حملاتی هماهنگ و بی‌سابقه قرار گرفت. در دو دههٔ قبل از جنگ جهانی اول، سه انتقاد عمده علیه مسیح‌شناسی پروتستان لیبرال، موسوم به «شخصیت مذهبی عیسی»، عنوان شد که در اینجا هریک را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱. **انتقاد آپوکالیپتیک**، که عمدتاً از سوی یوهانس وایس[15] (۱۸۶۳-۱۹۱۴) و آلبرت شوایتسر (۱۸۷۵-۱۹۶۵) مطرح شد. بر اساس این انتقاد، لحن به‌شدت آخرالزمانی عیسی به هنگام اعلان ملکوت خدا، تفسیر لیبرال و آزاداندیشانهٔ این مفهوم [ملکوت خدا] را، که آبشخور فکری آن عقاید کانت بود، سخت زیر سؤال می‌برد. وایس به سال ۱۸۹۲ کتابی منتشر کرد با

---

14. Lord Morely 15. Johannes Weiss

عنوان موعظهٔ عیسی دربارهٔ ملکوت خدا، و در آن چنین استدلال کرد که پروتستان‌های لیبرال مفهوم ملکوت خدا را صرفاً یک کمال اخلاقی والا یا اِعمال ملاکهای اخلاقی در جامعه دانسته‌اند. به دیگر بیان، ملکوت خدا، به جای آنکه در چارچوب زمان و مکان تعریف شود، عمدتاً پدیده‌ای ذهنی، درونی، و معنوی تصور شده است. به عقیدهٔ وایس، دیدگاه ریچل در مورد ملکوت خدا، درواقع تداوم خط سیر تفکر روشنگری بود. ملکوت خدا صرفاً یک مفهوم اخلاقی ایستا دانسته می‌شد و هیچ بُعد آخرت‌شناختی برای آن درنظر گرفته نمی‌شد. و اما کشف دوبارهٔ جنبهٔ آخرت‌شناسانهٔ موعظه‌های عیسی نه‌تنها این نوع نگرش در مورد ملکوت خدا را سخت زیر سؤال برد، بلکه اساساً کل تصویر لیبرالی را که در مورد مسیح وجود داشت به‌شدت مخدوش ساخت. ملکوت خدا دیگر به یک سلسله ارزشهای اخلاقی ایستا و لیبرال‌منشانه محدود دانسته نمی‌شد، بلکه لحظهٔ آپوکالیپتیک ویرانگری بود که نظام ارزشهای انسانی را کاملاً واژگون می‌ساخت (نک: صص ۶۱۵-۶۱۶).

و اما، از نظر شوایتسر، دیدگاه آپوکالیپتیک عیسی بود که کل ماهیت رسالت او را شکل می‌داد. همین مفهوم است که نزد انگلیسی‌زبانان به آخرت‌شناسی مطلق[16] معروف شده است. وایس معتقد بود که بخش اعظم تعالیم عیسی (نه همهٔ آنها) در پرتو انتظارات شدیداً آخرالزمانی او شکل گرفته است، ولی شوایتسر پا را از این هم فراتر نهاد و اعلام داشت که کل محتوای پیام عیسی، به‌گونه‌ای مطلق و تمام‌عیار، در پرتو عقاید آپوکالیپتیک او شکل گرفته است ــ عقایدی که با جهان‌بینی حاکم بر اروپای غربی اواخر قرن نوزدهم کاملاً بیگانه است.

نتیجهٔ این نوع نگرش آخرت‌شناختی تمام‌عیار در مورد شخص و پیام عیسای ناصری این بود که مسیح به صورت چهره‌ای غیرعادی و عزلت‌جو ترسیم می‌شد: شخصی آپوکالیپتیک متعلق به دنیایی دیگر، که آمال و انتظاراتش عاقبت نقش‌برآب شد. آخرت‌شناسی نه «پوسته‌ای» حاشیه‌ای و غیرضروری که جهت رسیدن به «هستهٔ» حقیقی تعالیم عیسی در مورد پدریت جهانشمول خدا می‌شد آن را به‌کناری زد، بلکه، برعکس، رکن اصلی و محوری دیدگاه عیسی بود. بدین‌ترتیب، عیسی به صورت چهره‌ای غریب و ناآشنا از محیط آپوکالیپتیک یهودیت قرن اول در برابرمان رخ می‌نماید ــ کسی که به تعبیر مشهور شوایتسر، «به عنوان فردی ناشناخته نزد ما می‌آید.»

۲. انتقاد شک‌مدارانه، که بویژه از سوی ویلیام ورده (۱۸۵۹-۱۹۰۶) مطرح شد. در این

---

16. thorough-going eschatology

دیدگاه انتقادی، خود این موضوع که شناخت ما از عیسی می‌تواند به لحاظ تاریخی اهمیت داشته باشد، سخت زیر سؤال می‌رود. تاریخ و الاهیات در «اناجیل نظیر» کاملاً درهم تنیده و این دو را نمی‌توان از هم جدا دانست. به عقیدهٔ ورده، مرقس، در لفافهٔ تاریخ، مشغول ترسیم تصویری کاملاً الاهیاتی بود و درواقع دیدگاه الاهیاتی خودش را بر مطالبی که در اختیار داشت پیاده می‌کرد. انجیل مرقس نه روایتی عینی از تاریخ، بلکه صرفاً تفسیر الاهیاتی نو و خلاقی از تاریخ بود. به همین جهت، محال است بتوان با رفتن به فراسوی انجیل مرقس، به بازسازی تاریخ عیسی پرداخت؛ چراکه انجیل مرقس ــ به‌زعم ورده ــ خودساخته‌ای است الاهیاتی که فراتر از آن نتوان رفت. از این رو، «در جست‌وجوی عیسای تاریخی» جست‌وجویی بیهوده است، زیرا درنهایت مشخص می‌شود که تعیین مبنایی تاریخی برای عیسای «حقیقی» تاریخ ناممکن است.

از نظر ورده، نظامهای مسیح‌شناسی پروتستان لیبرال از پایه و اساس دچار این سه خطای مهلک بودند:

نخست آنکه، گرچه الاهی‌دانان لیبرال در توجیه ویژگیهای نامطلوب روایات «اناجیل نظیر» دربارهٔ عیسی (نظیر معجزات، یا تناقضات آشکاری که در برخی موارد بین منابع وجود داشت) به تغییرات بعدی که در سنت [خالصِ] اولیه به‌وجود آمد استناد می‌کردند، نتوانستند این اصل را در مورد تمام روایات انجیل به‌طور یکسان اِعمال کنند. به عبارت دیگر، متوجه نبودند که اگر نظام اعتقادی بعدها در جامعهٔ مؤمنان شکل گرفته است، این نظام در هر مرحله از عملکرد نویسندگان اناجیل تأثیری تعیین‌کننده بر جای می‌نهاده و ملاک قرار می‌گرفته است.

دوم آنکه، [در پروتستان لیبرال] به انگیزهٔ نویسندگان اناجیل توجهی نمی‌شد. الاهی‌دانان لیبرال تمام آن قسمتهایی را که در اناجیل باب‌میل‌شان نبود حذف و صرفاً به آنچه می‌ماند اکتفا می‌کردند. و، به این ترتیب، از این واقعیت مهم غافل بودند که خود نویسنده نیز حرفی برای گفتن دارد و نباید چیز دیگری را جانشین آن کرد. اولویت در وهلهٔ نخست باید این باشد که روایات اناجیل را بر اساس معیارهای خودشان بررسی کرد و درصدد پی بردن به این نکته بود که خود نویسندگان انجیل می‌خواهند چه چیزی به خوانندگانشان بگویند.

خطای سوم اینکه، در نگرش روان‌شناختی نسبت به روایات انجیل، از آنجا که مبنای کار بر شالودهٔ مستحکمی استوار نیست، اغلب آنچه محتمل و قابل‌تصور است با آنچه به‌راستی اتفاق افتاده اشتباه گرفته می‌شود. درواقع باید گفت الاهی‌دانان لیبرال بر پایهٔ «نوعی حدس و گمان روان‌شناختی» که بیشتر به توصیفات احساسی توجه داشت تا دقت، صحت، و قطعیت شناخت، بیشتر مایل بودند در اناجیل صرفاً آنی را ببینند که خود می‌خواستند.

۳. انتقاد جزمی، که از سوی مارتین کهلر[17] (۱۸۳۵-۱۹۱۲) عنوان شد، این باور را که بازسازی عیسای تاریخی به لحاظ الاهیاتی اهمیت دارد زیر سؤال برد. بنا بر این انتقاد، عیسای تاریخی هیچ ربطی به ایمان ــ که بر مسیح ایمان مبتنی است ــ ندارد. کهلر به‌درستی دریافت که عیسای مشروط و بی‌طرف مورخان محافل دانشگاهی را نمی‌توان موضوع ایمان قرار داد. با این حال، عیسی مسیح را چطور می‌توان اساس و محتوای واقعی ایمان مسیحی دانست در حالی که علم تاریخ هیچ‌گاه قادر نیست برخی مسائل را در مورد عیسای تاریخی باقطعیت روشن سازد؟ چطور می‌توان ایمان را بر واقعه‌ای تاریخی استوار دانست و در مظان اتهام نسبیت‌مداری تاریخی قرار نگرفت؟ اینها دقیقاً همان مسائلی است که کهلر کوشیده است در اثرش زیر عنوان عیسای به‌اصطلاح تاریخی و مسیح کتاب مقدسی تاریخ (۱۸۹۲) بدانها پاسخ دهد.

کهلر دو هدفی را که از نگارش این اثر در ذهن دارد، چنین عنوان می‌کند: نخست، برشمردن اشتباهات جنبش «زندگی عیسی» و انتقاد و رد آن؛ دوم، به اثبات رسانیدن اعتبار نگرشی متفاوت. به اعتقاد کهلر:

> عیسای تاریخی نویسندگان تجددگرا، مسیح زنده را از ما پنهان می‌دارد. عیسای جنبش «زندگی عیسی» صرفاً نمونه‌ای است امروزی از آنچه طفلی می‌تواند در عالم خیال بپروراند، و دست‌کمی از آن مسیح جزمی بدنام‌شده‌ای که در نظام مسیح‌شناسی بیزانسی شاهد آن بودیم ندارد. هر دو به یک اندازه از مسیح واقعی به‌دورند. تاریخ‌گرایی از این لحاظ به اندازهٔ همان جزم‌گرایی، که آن نیز در روزگار خود مدرن و تجددگرایانه تصور می‌شد، خودسرانه، نظری، متکبرانه، و حاکی از بی‌ایمانی و لاادری‌گری است.

کهلر بی‌درنگ اعتراف می‌کند که جنبش «زندگی عیسی» کاملاً حق داشت میان شهادت کتاب مقدس در مورد مسیح و جزم‌گرایی انتزاعی فرق قائل شود. با این حال، اصرار دارد که این جنبش کاملاً بیهوده است. این جملهٔ معروفش که جنبش «زندگی عیسی» به‌سان کوچه‌ای است بن‌بست، این مطلب را به بهترین وجه خلاصه‌وار بیان می‌دارد. دلایلی که در اثبات این گفتهٔ خود می‌آورد قدری پیچیده است. مهم‌ترین دلیلی که در این مورد ذکر می‌کند این است که مسیح را باید چهره‌ای فراتاریخی[18] دانست نه چهره‌ای تاریخی، تا بدین‌ترتیب شیوهٔ تاریخی-انتقادی را نتوان بر او اِعمال کرد. شیوهٔ

---

17. Martin Kähler 18. supra-historical

تاریخی-انتقادی از بررسی خصوصیات فراتاریخی (و، درنتیجه، فراانسانی) عیسی عاجز است و، از این رو، ناگزیر یا این خصوصیات را نادیده می‌گیرد، یا به‌کلی منکر آنها می‌شود. درواقع شیوهٔ تاریخی-انتقادی، به‌واسطهٔ پیشفرضهای جزمی که در نهان دارد، درنهایت یا به بدعت آریوسی می‌انجامد، یا به مسیح‌شناسی ابیونی. کهلر این نکته را ــ که در تمام طول مقاله به‌کرات و از جوانب مختلف بررسی‌اش می‌کند ــ بخصوص در ارتباط با تفسیر روان‌شناختی شخصیت عیسی (و نیز موضوع بکارگیری اصل قیاس در شیوهٔ تاریخی-انتقادی که آن هم در همین رابطه است) بسط می‌دهد.

او به این نکته اشاره دارد که تفسیر روان‌شناختی از شخصیت عیسی بر این پیشفرض (غیر قابل قبول) استوار است که تفاوت میان ما و عیسی، تفاوتی کمّی[19] است و نه تفاوت در نوع[20] ــ نکته‌ای که از نظر کهلر به دلایل جزمی غیرقابل‌قبول است. و اما از این هم مهم‌تر، کهلر به‌طور کلی اصل قیاس را در تفسیر تصویری که عهد جدید از مسیح ارائه می‌دهد به مبارزه می‌طلبد، زیرا این امر عاقبت منجر بدین می‌شود که عیسی فردی مشابه انسانهای امروزی تصور شود و، درنتیجه، با نوعی مسیح‌شناسی کمّی سر و کار داشته باشیم. اگر از همان ابتدا فرض بر این گذاشته شود که عیسی انسانی عادی است و نه در طبیعت، بلکه تنها به لحاظ کمّی با دیگر آدمیان فرق دارد، در آن صورت، این پیشفرض را به هنگام خواندن متون کتاب مقدس بر آن اِعمال می‌کنیم و لاجرم به این نتیجه می‌رسیم که عیسای ناصری انسانی است که تنها به لحاظ کمّی با ما فرق دارد.

دوم اینکه، کهلر اعلام داشت که «در مورد زندگی عیسی هیچ منبعی در اختیار نداریم که مورخان بتوانند آن را به عنوان منبعی جامع و موثق بپذیرند.» البته این بدان‌معنا نیست که منابع موجود به لحاظ ایمانی ناقص و غیرموثق‌اند، بلکه هدف کهلر این است که تأکید کند آنچه در اناجیل آمده گزارش تعدادی ناظر بی‌طرف و خالی از هرنوع تعلق نیست، بلکه شرح ایمان مؤمنانی است که نوشته‌هاشان را ــ چه از لحاظ قالب، چه از نظر محتوا ــ نمی‌توان از آن ایمان جدا دانست. روایات انجیل «نه گزارش ناظرانی متخصص و بی‌طرف، بلکه سراسر اعتراف و شهادت مؤمنان به مسیح است.» و از آنجا که «تنها از طریق این روایات است که می‌توانیم با این مسیح آشنا شویم»، روشن است که «تصویری که کتاب مقدس از مسیح ارائه می‌دهد» فوق‌العاده برای ایمان حائز اهمیت است.

---

19. Grade 20. Art

برای کهلر این مهم نیست که مسیح که بود؛ مهم این است که او در حال حاضر برای ایمانداران چه می‌کند. عیسای تاریخ فاقد اهمیت نجات‌شناختی مسیح ایمان است. به همین جهت، بهتر است با کنار گذاشتن مسائل بغرنج و مشکل‌ساز مسیح‌شناسی، توجه خود را معطوف نجات‌شناسی کنیم که «شناخت ایمان است در مورد شخص نجات‌دهنده.» درواقع، از نظر کهلر، جنبش «زندگی عیسی» جز به‌وجود آوردن مسیحایی ساختگی و شبه‌علمی که از هرگونه اهمیت هستی‌شناسانه عاری است، کار چندانی نکرده است. به اعتقاد کهلر، «مسیح واقعی همانی است که بدان موعظه می‌شود.» ایمان مسیحی نه بر این عیسای تاریخی، بلکه بر چهرهٔ مسیح ایمان مبتنی است که موجد ایمان است و به لحاظ هستی‌شناسی دارای اهمیتی حیاتی.

ملاحظاتی از این دست رفته‌رفته بر محافل الاهیاتی غالب گشت، و می‌توان اوج آن را در نوشته‌های رودولف بولتمان شاهد بود که هم‌اینک بدو می‌پردازیم.

عقب‌نشینی از تاریخ: رودولف بولتمان

آن همه هیاهو در مورد بازسازی عیسای تاریخی، از نظر بولتمان، به طبلی میان‌تهی می‌مانست. به اعتقاد او، تاریخ چندان اهمیتی برای مسیح‌شناسی نداشت. کافی است بدانیم که عیسی وجود داشت و اعلان پیام مسیحیت (که بولتمان آن را کریگما می‌خواند) به نوعی ریشه در شخص او دارد. بدین‌ترتیب، بولتمان کل جنبهٔ تاریخی مسیح‌شناسی را در یک واژهٔ «آن»[۲۱] خلاصه می‌کند. تنها لازم است ایمان داشته باشیم که در پس اعلان پیام انجیل (یا کریگما)، عیسی مسیح نهفته است.

بولتمان صلیب و رستاخیز را درواقع پدیده‌هایی تاریخی می‌داند (چرا که در چارچوب تاریخ بشر اتفاق افتاده‌اند)، منتها آنها را باید از طریق ایمان و به عنوان اعمالی الاهی فهمید. صلیب و رستاخیز در کریگما به عنوان عمل الاهی داوری و عمل الاهی نجات با هم در ارتباطند. آنچه ارزش پایدار دارد همین عمل الاهی است، نه پدیدهٔ تاریخی که بستر لازم را برای آن فراهم می‌کند. بنابراین، کریگما با واقعیات تاریخی سر و کار ندارد، بلکه موضوع آن همانا ضرورت تصمیمگیری مخاطبان آن است (یعنی کسانی که این اعلان را می‌شنوند)، تا از این طریق لحظهٔ آخرالزمانی این اعلان از «گذشته» به «اینجا و هم‌اکنون» انتقال یابد.

این بدان‌معناست که عیسی مسیح ما را در کریگما ــ و نه در هیچ‌جای دیگر ــ ملاقات می‌کند، درست همان‌طور که با خود پولس ملاقات کرد و او را به

---

21. das Dass

> تصمیمگیری واداشت. کریگما بیانگر حقایقی جهانشمول یا مفاهیمی ازلی نیست ــ خواه این مفاهیم مربوط به خدا باشد، خواه مربوط به نجات‌دهنده. بلکه کریگما یک واقعیت تاریخی است... از این رو، نه باید آن را وسیلهٔ انتقال مفاهیم ازلی دانست و نه منتقل‌کنندهٔ اطلاعات تاریخی: آنچه ارزشی تعیین‌کننده دارد این موضوع است که کریگما، «آنِ» مسیح است، «اینجا و هم‌اکنونِ» اوست ــ «اینجا و هم‌اکنونی» که در خود این اعلان حضور می‌یابد.

از این رو، نمی‌توان از کریگما فراتر رفت و آن را «منبعی» قرار داد برای بازسازی عیسای تاریخی با «آگاهی مسیحایی»اش، «زندگی درونی»اش، یا «قهرمان‌بازی»هایش. چنین مسیحایی صرفاً «مسیح برحسب جسم» خواهد بود، که دیگر وجود ندارد. مسیح خداوند نه عیسای تاریخی، بلکه عیسی مسیح است که بدو موعظه می‌شود.

این نوع فاصله‌گیری بنیادین از تاریخ، اسباب نگرانی بسیاری شد. از کجا معلوم که مسیح‌شناسی به‌راستی ریشه در شخص و کار عیسی مسیح داشته باشد؟ اگر تاریخ عیسی موضوعی است نامربوط، پس بناست چگونه به بررسی مسیح‌شناسی پرداخت؟ از نظر بسیاری از نویسندگان ــ اعم از پژوهشگران عهد جدید و صاحب‌نظران مسائل جزمی ــ بولتمان صرفاً به ظاهر امر پرداخته بود بی‌آنکه برای مشکلات جدی تاریخی که وجود داشت راه‌حلی بیابد.

و اما، از دید بولتمان، تمام آن چیزی که می‌شد و لازم بود دربارهٔ عیسای تاریخی دانست، این واقعیت بود که او (این «آن» [das Dass]) زمانی وجود داشته است [و حال آنکه] از نظر پژوهشگر عهد جدید، گرهارد ابلینگ[۲۲]، شخص عیسای تاریخی[۲۳] بنیاد و شالودهٔ اصلی[۲۴] مسیح‌شناسی است، و اگر بتوان نشان داد که مسیح‌شناسی در مورد ارزش عیسای تاریخی تفسیری اشتباه ارائه داده است، دیگر از اعتبار مسیح‌شناسی چیزی نمی‌ماند. از این لحاظ، می‌توان گفت که ابلینگ درواقع همان نگرانیهای نهضت «جست‌وجوی جدید برای عیسای تاریخی» را بیان می‌کند ــ نهضتی که کمی بعد بدان خواهیم پرداخت.

بدین‌ترتیب، ابلینگ به یکی از نقاط‌ضعف اصلی مسیح‌شناسی بولتمان اشاره می‌کند: این واقعیت که بررسی آن (شاید عبارت «تعیین صحت و سقم آن» قدری تند باشد) به‌هیچ‌وجه از لحاظ تاریخی میسر نیست. از کجا معلوم که مسیح‌شناسی سراسر بر اشتباه استوار نباشد؟

---

22. Gerhard Ebeling　23. historisch　24. das Grunddatum

چگونه ممکن است یقین حاصل کرد که می‌توان به گونه‌ای قابل‌توجیه از موعظه‌های عیسی به موعظه‌های دربارهٔ عیسی رسید؟ ابلینگ نظریات انتقادی را مطرح می‌کند که بی‌شباهت به نظریات ارنست کازمان[۲۵] نیست ــ با این تفاوت که به جای آنکه منحصراً جنبهٔ تاریخی داشته باشد، بیشتر بُعدی الاهیاتی دارد.

جست‌وجوی جدید برای عیسای تاریخی

عموماً بر این باورند که جست‌وجوی جدید برای عیسای تاریخی با نطقی که ارنست کازمان در اکتبر سال ۱۹۵۳ پیرامون معضل عیسای تاریخی ایراد کرد آغاز شد. به اهمیت فوق‌العادهٔ این سخنرانی تنها زمانی پی می‌بریم که آن را در پرتو پیشفرضها و شیوه‌های معمول در مکتب بولتمان بررسی کنیم. کازمان قبول داشت که «اناجیل نظیر» در وهلهٔ نخست اسنادی الاهیاتی‌اند، و بیانات الاهیاتی موجود در آنها نیز اغلب در قالب تاریخی عرضه می‌گردند. کازمان از این لحاظ بر نکات اصولی مکتب بولتمان ــ که آن نیز به نوبهٔ خود بر آراء کهلر و ورده مبتنی بود ــ صحه گذاشت.

منتها کازمان بی‌درنگ بر این بیانات خود ملاحظاتی مهم می‌افزاید: نویسندگان اناجیل، به‌رغم توجه آشکاری که به مسائل الاهیاتی داشتند، معتقد بودند که به اطلاعاتی تاریخی دربارهٔ عیسای ناصری دسترسی دارند و این شناخت تاریخی، در «اناجیل نظیر» بیان گشته و متجلی است. اناجیل هم حاوی کریگما هستند، هم حاوی روایات تاریخی.

کازمان، بر این اساس، به ضرورت بررسی پیوند و تداوم میان موعظهٔ عیسی و موعظه[ی کلیسا] دربارهٔ عیسی اشاره می‌کند. واضح است که میان عیسای زمینی و عیسای به‌جلال‌رسیده که درباره‌اش موعظه می‌شود گسستی آشکار وجود دارد. منتها میان این دو رشته پیوندی نیز موجود است، بدین‌معنا که عیسای موعظه‌شده، به‌تعبیری، پیشاپیش در عیسای تاریخی حضور دارد. البته در اینجا باید به این نکته توجه داشت که منظور کازمان این نیست که بگوید لازم است در مورد عیسای تاریخی به بررسی تازه‌ای دست زنیم تا مشخص شود که آیا کریگما از لحاظ تاریخی معتبر هست یا نه. این را نیز نمی‌گوید که به‌خاطر گسستگی بین عیسای تاریخی و مسیح موعظه‌شده، لازم است دومی را بر اساس اولی شالوده‌شکنی کرد. بلکه اشارهٔ کازمان به این بیانیهٔ الاهیاتی است که هویت عیسای زمینی و مسیح جلال‌یافته، هر دو، به لحاظ تاریخی ریشه در اعمال و موعظه‌های عیسای ناصری دارد. به اعتقاد کازمان، مبنای این بیانیهٔ الاهیاتی، اثبات

---

25. Ernst Kasemann

تاریخی این موضوع است که کریگمای مربوط به عیسی پیشاپیش به صورت ابتدایی و نارس در رسالت [زمینی] عیسی متجلی است. و از آنجا که کریگما حاوی عناصر تاریخی است، کاملاً بجا و ضروری است که پیرامون رابطهٔ بین عیسای تاریخی و مسیح ایمان به تفحص بپردازیم.

خواهیم دید که این جست‌وجوی جدید برای عیسای تاریخی، به لحاظ کیفی کاملاً با جست‌وجوی ازاعتبارافتادهٔ قرن نوزدهم فرق دارد. اساس استدلال کازمان بر این واقعیت استوار است که گسستگی بین عیسای تاریخی و مسیح ایمان بدین‌معنا نیست که این دو هیچ ربطی به هم ندارند و دومی (مسیح ایمان) به‌هیچ‌وجه بر اولی (عیسای تاریخی) مبتنی نیست. بلکه کریگما را باید در اعمال و موعظه‌های عیسای ناصری تشخیص داد تا، بدین‌ترتیب، به پیوند موجود بین موعظهٔ عیسی و موعظه[ی کلیسا] دربارهٔ عیسی پی برد. برخلاف جست‌وجوی قبلی پیرامون عیسای تاریخی که تصور می‌کرد گسستگی موجود میان عیسای تاریخی و مسیح ایمان تلویحاً به‌معنای ساختگی بودن مسیح ایمان است و از این رو لازم است در پرتو بررسیهای عینی تاریخی این مسیح را بازسازی کرد، کازمان تأکید داشت که چنین بازسازی نه لازم است و نه اساساً ممکن.

درک روزافزون نسبت به اهمیت این موضوع سبب شد مسئلهٔ مبانی تاریخی کریگما ناگهان سخت مورد توجه قرار گیرد.

در این مورد می‌توان به چهار دیدگاه که همگی سخت به این موضوع علاقه‌مند بودند اشاره کرد:

۱. یواخیم یرمیاس[۲۶]، که شاید نمایندهٔ دیدگاهی افراطی در بحث حاضر باشد، ظاهراً بر این باور بود که اساس ایمان مسیحی بر اعمال و سخنان خود مسیح استوار است ــ مشروط بر آنکه بتوان صحت و سقم آنها را از روی تحقیقات الاهیاتی تعیین کرد. به همین جهت، یرمیاس بخش نخست کتاب خود با عنوان الاهیات عهد جدید را تماماً به موعظهٔ عیسی، به عنوان یکی از ارکان محوری الاهیات عهد جدید، اختصاص داد.

۲. خود کازمان تداوم بین عیسای تاریخی و مسیحِ کریگما را در این می‌دید که هر دو در اعلان نزدیک بودن ملکوت خدا ــ که بُعد آخرت‌شناختیِ دارد ــ مشترکند. مضمون آمدن ملکوت خدا، هم در موعظه‌های عیسی و هم در کریگمای مسیحیت اولیه، فوق‌العاده اهمیت دارد.

۳. همان‌طور که پیش‌تر نیز دیدیم، گرهارد ابلینگ این تداوم را در مفهوم «ایمان عیسی»

---

26. Joachim Jeremias

می‌دید ــ ایمانی که از نظر او دقیقاً شبیه ایمان ابراهیم است (که در رومیان، فصل چهارم، شرح داده شده است). این ایمان آغازین که در حکم نمونهٔ اولیه[27] است، به لحاظ تاریخی در شخص عیسای ناصری تجسم و تبلور یافت، و اکنون چنین موعظه می‌شود که [برخورداری از این ایمان] در روزگار کنونی نیز برای ایمانداران امکانپذیر است.

۴. گونتر بورنکام[28] بر اقتداری که در رسالت عیسی نهفته بود، تأکیدی خاص داشت. واقعیت خدا در وجود عیسی با انسان رویارو می‌شود و او را به یک تصمیمگیری بنیادین فرامی‌خواند. برخلاف بولتمان که جوهرهٔ موعظه‌های عیسی را آمدن ملکوت خدا در آینده می‌دانست، بورنکام مرکز ثقل تأکید را از آینده به رویارویی کنونی افراد با خدا از طریق شخص عیسی تغییر داد. مضمون «رویارویی با خدا» را، هم در رسالت خود عیسی شاهدیم، هم در اعلانِ (کلیسا) دربارهٔ عیسی. بدین‌ترتیب، این مضمون، پیوند الاهیاتی/تاریخی بسیار مهمی بین عیسای زمینی و عیسایی که کلیسا بدان موعظه کرد ایجاد می‌کند.

بنابراین، هدف نهضت جست‌وجوی جدید برای عیسای تاریخی این بود که بر وجود تداوم و پیوند بین عیسای تاریخی و مسیح ایمان تأکید ورزد. برخلاف جست‌وجوی قبلی که هدفش جز بی‌اعتبارکردن تصویری که عهد جدید از مسیح ارائه می‌داد نبود، جست‌وجوی جدید با تأکید بر تداوم بین موعظهٔ خود عیسی و موعظهٔ کلیسا دربارهٔ او، این تصویر را کاملاً تثبیت کرد.

از آن زمان تاکنون، تحولات دیگری نیز در این زمینه صورت گرفته است. در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به موضوع ارتباط بین عیسی و محیط یهودیت قرن اول، که وی در آن می‌زیست، توجهی خاص مبذول شد و این موضوع با شور و حرارت دنبال گردید. این تحول، که بویژه با نویسندگان انگلیسی و امریکایی چون گزا ورمس[29] و ای. پی. ساندرز[30] مرتبط دانسته می‌شود، نسبت به موضوع پیشینهٔ یهودی عیسی علاقه‌ای تازه ایجادکرده و بر اهمیت تاریخ برای مسیح‌شناسی باز هم بیشتر تأکید نهاده است. دیدگاه بولتمان ــ که عنصر تاریخ را چندان در مسیح‌شناسی حائز اهمیت نمی‌داند ــ اکنون دیگر خریداری ندارد، یا لااقل در حال حاضر چنین است. با این حال، باید درنظر داشت که گرایشهای الاهیاتی می‌آیند و می‌روند، و ساده‌لوحانه است اگر تصور کنیم توجه کنونی به تاریخ تا ابد به صورت ویژگی پایدار الاهیات باقی خواهد ماند!

27. prototype 28. Gunter Bornkamm 29. Geza Vermes
30. E. P. Sanders

رستاخیز مسیح: واقعه و معنا

مسئلهٔ رابطهٔ بین ایمان و تاریخ اغلب به هنگام بحث پیرامون موضوع رستاخیز مسیح به کامل‌ترین وجه مطرح می‌شود. این مسئله ــ یعنی این موضوع که آیا مسیح واقعاً از مردگان برخاست و اگر چنین است، معنای این واقعه چیست ــ دربرگیرندهٔ اصلی‌ترین انتقاداتی است که تفکر روشنگری علیه مسیحیت سنتی مطرح کرده است. در زیر، مهم‌ترین دیدگاههایی را که در عصر حاضر در این مورد عنوان شده است برخواهیم شمرد و اهمیت هریک را بررسی خواهیم کرد.

تفکر روشنگری: رستاخیز به عنوان پدیده‌ای غیرواقع

تأکید مداوم عصر روشنگری بر توانایی مطلق عقل و اهمیت وجود نمونه‌های مشابه امروزی برای وقایع گذشته، درنهایت سبب شد واقعهٔ رستاخیز در قرن هجدهم سخت مورد تردید واقع شود. لسینگ مظهر تمام‌نمای چنین نگرشی است. می‌گوید رستاخیز عیسی مسیح را خود شخصاً ندیده و تجربه نکرده است. بنابراین، چرا باید از او بخواهند به چیزی که ندیده است ایمان داشته باشد؟ بدین‌ترتیب، علاوه بر مشکل فاصلهٔ زمانی، شک و تردید لسینگ (که طبعاً تصور می‌کند دیگران نیز در آن سهیم‌اند) در مورد موثق بودن‌گزارشهای عینی نویسندگان اناجیل را نیز باید بر مشکل افزود. از نظر لسینگ، ایمان ما درنهایت نه بر اعتبار تجربه و تأملات منطقی خودمان، بلکه بر اعتبار سخن دیگران استوار است.

> آری، این است آن جوی عظیم و زشتی که مرا یارای پریدن از آن نیست؛ هرچند بدین‌منظور بارها و بارها با جدیت تمام کوشیده‌ام. اگر کسی هست که بتواند در عبور از این جوی به من کمک کند، تمنا دارم درنگ مکند. از این رو، آنچه را پیش‌تر گفتم، باز تکرار می‌کنم: به‌هیچ‌وجه منکر آن نیستم که مسیح معجزه کرد. اما از آنجا که درستی و حقانیت این معجزات را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با استناد به وقوع معجزاتی در زمان حال به‌اثبات رساند، آنچه پیش روی ماست جز گزارش معجزه نیست... من منکر آنم که بر اساس این گزارشها موظفم به دیگر تعالیم عیسی حتی ذره‌ای ایمان داشته باشم.

به عبارت دیگر، از آنجا که امروز مردم از مرگ برنمی‌خیزند، چرا باید اعتقاد داشته باشیم چنین چیزی در گذشته اتفاق افتاده است؟ در اینجا با یکی از مضامین اصلی تفکر روشنگری مواجهیم:

خودبسندگی انسان. واقعیت امری است عقلانی، و افراد بشر از قابلیتهای شناخت‌شناسی لازم برای درک نظام منطقی جهان برخوردارند. حقیقت چیزی نیست که لازم باشد آن را بر اساس یک مرجع اقتدار خارجی پذیرفت، بلکه ذهن اندیشه‌مند و خودبسندهٔ خود انسان است که باید حقیقت را بر حسب اینکه آیا میان آنچه فرد به عنوان حقیقت می‌شناسد و آن چیزی که به اسم واقعیت بر وی عرضه می‌شود تناسبی هست یا خیر، تشخیص دهد و بپذیرد. حقیقت را باید تمییز داد، نه اینکه تحمیل کرد. از نظر لسینگ، اینکه بخواهند او را مجبور سازند شهادت دیگران را بپذیرد، در حکم خط بطلان کشیدن بر استقلال عمل و خودبسندگی عقل بشری است. رستاخیز مسیح هیچ نمونهٔ مشابهی در عصر حاضر ندارد و جزئی از تجربهٔ روزگار کنونی نیست. بنابراین، چرا باید به گزارشهای عهد جدید اعتماد کرد؟ از نظر لسینگ، رستاخیز صرفاً پدیده‌ای است غیرواقع که در مورد آن دچار سوءتفاهم شده‌اند.

داوید فریدریش اشتراوس: رستاخیز به‌مثابهٔ اسطوره

اشتراوس در اثری که با عنوان زندگی عیسی (۱۸۳۵) نوشت، مسئلهٔ رستاخیز مسیح را از دیدگاهی کاملاً جدید و متفاوت بررسی کرد.

او اذعان داشت که رستاخیز مسیح برای ایمان مسیحی دارای اهمیتی حیاتی است:

> شالودهٔ ایمان به عیسی، اعتقاد به رستاخیز اوست. عقیده بر آن بود که اویی که کشته شد ــ ولو آنکه به هنگام حیات بسیار عظیم بوده باشد ــ نمی‌تواند مسیحای موعود بوده باشد: زنده شدنِ معجزه‌آسای او بود که به بهترین و قاطعانه‌ترین وجه ثابت کرد او به‌راستی همان مسیح موعود است. او که به واسطهٔ قیامش از قلمرو تاریکی رسته بود و حیطهٔ بشر زمینی را درنوردیده، ورای آن عروج کرده بود، اکنون به جاهای آسمانی صعود می‌کرد و به دست راست خدا می‌نشست.

اشتراوس متوجه بود که این درک در خصوص آنچه وی «مسیح‌شناسی نظام ارتدوکس» می‌نامید، از عصر روشنگری به‌بعد سخت آماج حمله قرار گرفته است ــ مخصوصاً اینکه محال بودن معجزه (نظیر معجزهٔ رستاخیز) از پیشفرضهای اصلی تفکر روشنگری بود.

اشتراوس بر اساس این استدلال پیشینی ــ که با جهان‌بینی روشنگری به‌خوبی سازگار است ــ اعلام داشت که قصد دارد به تبیین «منشاء ایمان به رستاخیز عیسی بپردازد بی‌آنکه در این میان معجزه‌ای در کار باشد.» به عبارت دیگر، هدف اشتراوس این بود که توضیح دهد چطور شد که

مسیحیان به رستاخیز اعتقاد پیدا کردند، در حالی که برای این اعتقادشان هیچ مبنای تاریخی عینی وجود نداشت. اشتراوس با منتفی دانستن این موضوع که رستاخیز «یک واقعهٔ معجزآسای عینی» بوده است، خاستگاه چنین اعتقادی را کاملاً محدود به حیطهٔ ذهنیت می‌بیند. در توجیه اینکه چرا مسیحیان به رستاخیز اعتقاد پیداکردند نباید گفت که این اعتقادشان معلول واکنش آنها بود به «مرده‌ای که در معنایی عینی به حیات بازگردانده شد»، بلکه چنین اعتقادی صرفاً «تصوری است ذهنی در ذهنیت انسان.» ایمان به رستاخیز عیسی نتیجهٔ «یادآوری شخصیت خود عیسی» است به‌گونه‌ای مبالغه‌آمیز که، به موجب آن، یاد و خاطرهٔ عیسی درنهایت به ایدهٔ حضوری زنده می‌انجامد. بدین‌ترتیب [مسیحیان] عیسایی مرده را به یک عیسای قیام‌کردهٔ خیالی ــ یا، به بیان فنی‌تر، عیسای قیام‌کردهٔ اسطوره‌ای ــ تبدیل کردند.

سهم ارزندهٔ اشتراوس در پیشبرد این بحث این بود که مقولهٔ اسطوره را وارد بحث کرد ــ یعنی آنچه انعکاسی است از وضعیت اجتماعی و دیدگاه فرهنگی نویسندگان اناجیل. بدین‌ترتیب، گفتن اینکه نوشته‌های این نویسندگان جنبهٔ اسطوره‌ای دارد به‌معنای زیر سؤال بردن صداقت این نوشته‌ها نیست، بلکه صرفاً بیانگر دیدگاه قدیمی و غیرمتجدد دورانی است که این نوشته‌ها در آن نوشته شده‌اند. نویسندگان اناجیل صرفاً در جهان‌بینی اسطوره‌ای موقعیت فرهنگی که در آن به‌سر می‌بردند سهیم بودند. اشتراوس از این گفتهٔ رایماروس که نویسندگان اناجیل ــ عمداً یا سهواً ــ سرگذشت عیسای ناصری را تغییر دادند و دست به تحریف آن زدند فاصله می‌گیرد و می‌گوید زبان اسطوره‌ای درواقع یک شیوهٔ بیانی بسیار طبیعی است برای فرهنگ جامعه‌ای ابتدایی که هنوز به سطح مفهوم‌پردازیهای انتزاعی رشد نکرده است.

از نظر رایماروس، نویسندگان اناجیل مشتی افراد سردرگم یا، به احتمال زیادتر، شیاد و دروغگو بودند؛ اما اشتراوس با مطرح ساختن مقولهٔ اسطوره، چنین قضاوتهایی را از بحث دور ساخت. رستاخیز نه پدیده‌ای ساختگی برای فریب اذهان، بلکه نوعی تفسیر وقایع است (بویژه تفسیر یاد و خاطرهٔ عیسی و دید ذهنی از او) در قالبی که برای فرهنگ سرزمین فلسطین قرن اول، که جهان‌بینی اسطوره‌ای داشت، قابل‌فهم بود. حال که از آن جهان‌بینی خبری نیست، دیگر نمی‌توان رستاخیز را به عنوان واقعه‌ای عینی قبول داشت.

این کتاب اشتراوس و دیگر آثار تعقل‌گرایانه‌ای که در همان دوران منتشر گشت (نظیر کتاب ارنست رنان[31] که آن نیز زندگی عیسی (۱۸۶۳) نام داشت)، سخت مورد توجه قرار گرفت.

---

31. Ernest Renan

رستاخیز که به‌طور سنتی همواره اساس ایمان مسیحی بود، حال صرفاً محصول آن دانسته می‌شد. مسیحیت دیگر دینی نبود که مسیح قیام‌کرده را ارج نهد، بلکه دینی بود که صرفاً خاطرهٔ مسیحایی مرده را گرامی می‌داشت. با این حال، بحث مذکور پایان ماجرا نبود. در زیر، برخی از تحولات بعدی مربوط به این فصل جالب از الاهیات نوین را از نظر خواهیم گذراند. شاید بتوان رودولف بولتمان را بارزترین شارح نظریات اشتراوس در قرن بیستم دانست. بجاست در اینجا به دیدگاه خاص او در مورد رستاخیز بپردازیم.

رودولف بولتمان: رستاخیز به عنوان واقعه‌ای در تجربهٔ حواریون

بولتمان با این نظر اشتراوس موافق بود که در این عصر علم و دانش دیگر نمی‌توان به معجزه عقیده داشت. به همین جهت، اعتقاد به رستاخیز عینی عیسی دیگر ممکن نیست؛ منتها طور دیگر هم می‌شد به مسئله نگاه‌کرد. از نظر بولتمان، تاریخ «زنجیره‌ای بسته از تأثرات است که در آن وقایع مختلف از طریق توالی علت و معلول به هم مرتبط می‌گردند.» از این دیدگاه، رستاخیز نیز همچون هر معجزهٔ دیگر، نظام بستهٔ طبیعت را مختل می‌کند. متفکران دیگری نیز که با تفکر روشنگری هم‌آواز بودند، عقایدی کمابیش مشابه ابراز می‌داشتند.

اعتقاد به رستاخیز عینی عیسی، گرچه در قرن نخست کاملاً منطقی و موجه بود، در روزگار کنونی دیگر زیبنده نیست: «غیرممکن است از برق و تجهیزات رادیویی استفاده‌کرد و در صورت بیماری از امکانات پیشرفتهٔ درمانی و کشفیات پزشکی بهره جست، و در عین حال دنیای ارواح و معجزات عهد جدید را نیز همچنان باور داشت.» درک انسان از دنیا و هستی بشر، از قرن نخست تاکنون به‌شدت متحول شده است و، درنتیجه، جهان‌بینی اسطوره‌ای عهد جدید برای انسان متجدد امروزی دیگر نه قابل‌درک است و نه پذیرفتنی. جهان‌بینی هر فرد محصول روزگاری است که در آن می‌زید، و آن را نمی‌توان تغییر داد. جهان‌بینی علمی و هستی‌گرایانهٔ انسان امروزی بدین‌معناست که جهان‌بینی عهد جدید دیگر برایش قابل‌فهم نیست و باید کنار گذاشته شود.

به همین جهت، رستاخیز را باید «واقعه‌ای اسطوره‌ای، ساده، و خالص» دانست. رستاخیز پدیده‌ای است مربوط به تجربهٔ ذهنی حواریون مسیح، نه واقعه‌ای که در عرصهٔ عمومی تاریخ اتفاق افتاده باشد. به اعتقاد بولتمان، عیسی درواقع نیز برخیزانیده شده، منتها به این معنا که او را به حیطهٔ کریگما برخیزانیده‌اند. موعظه‌های عیسی حال به اعلانِ مسیحیِ مسیحا مبدل گشته است. عیسی به عنصر مهم موعظهٔ مسیحی تبدیل شده، ترفیع یافته، و جزئی از اعلان انجیل گشته است:

ایمان واقعی به عید قیام، ایمان به کلام موعظه است که طریق آدمی را منور می‌سازد. و اگر قرار است روز قیام، به هر تعبیر، واقعه‌ای تاریخی دانسته شود که در پی واقعهٔ صلیب رخ داده، این واقعه جز برخاستن میزان ایمان به خداوند برخاسته نیست ــ چرا که موعظه‌های رسولی را همین ایمان سبب شد. رستاخیز واقعه‌ای مربوط به تاریخ گذشته نیست. تنها چیزی که تحقیقات تاریخی می‌تواند ثابت کند این است که ایمانداران اولیه به رستاخیز اعتقاد پیدا کردند.

بولتمان در راستای دیدگاه کلی تاریخ‌ستیزانه‌ای که دارد، کانون توجه را از عیسای تاریخی به اعلان پیام مسیح تغییر می‌دهد: «ایمان به کلیسا به عنوان حامل کریگما، ایمان به عید قیام است دایر بر اینکه عیسی مسیح در کریگما حضور دارد.»

کارل بارت: رستاخیز به عنوان واقعه‌ای تاریخی ورای تحلیلهای انتقادی

بارت در سال ۱۹۲۴ کتاب کوچکی نوشت به نام رستاخیز مردگان. با این حال، مدتها بعد شاهد نظریات پخته‌تر او پیرامون ارتباط رستاخیز با تاریخ ــ نظریاتی که سخت ملهم از بولتمان است ــ هستیم. بارت شک و تردیدهایش را در مورد دیدگاه بولتمان طی مقاله‌ای با عنوان «رودولف بولتمان ــ کوششی در جهت فهم او» (۱۹۵۲) شرح می‌دهد. در بخش اول جلد چهارم کتاب اصول قطعی اعتقادات کلیسا (۱۹۵۳) این مسائل را باز هم بیشتر می‌شکافد و عمیق‌تر بررسی می‌کند. در زیر کوشیده‌ایم دیدگاه بارت را توضیح دهیم و آن را با دیدگاه بولتمان مقایسه کنیم.

بارت در نوشته‌های اولیهٔ خود عقیده داشت که قبر خالی در ارتباط با واقعهٔ رستاخیز چندان اهمیت ندارد. منتها نگرش اگزیستانسیالیستی بولتمان درخصوص رستاخیز، که ظاهراً تلویحاً به این نکته اشاره داشت که رستاخیز عیسی هیچ پایه و اساس تاریخی ندارد، بارت را سخت نگران کرد. به همین جهت، رفته‌رفته بر آنچه در روایات اناجیل راجع به قبر خالی آمده بود تأکیدی فوق‌العاده نهاد و اعلام داشت که قبر خالی «نشانه‌ای است حیاتی» که «هر نوع سوءتفاهمی را از میان برمی‌دارد.» قبر خالی نشان می‌دهد که قیام مسیح صرفاً یک واقعهٔ کاملاً درونی، منزوی، و ذهنی نبود، بلکه پدیده‌ای بود که بر تاریخ تأثیری ماندگار بر جای نهاد.

ممکن است از اینجا بخواهیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که بارت معتقد بود رستاخیز را می‌توان از لحاظ تاریخی ارزیابی کرد و، با روشن ساختن ماهیت آن، نشان داد که رستاخیز مسیح صرفاً به تجربیات شخصی و درونی ایمانداران اولیه محدود نیست بلکه در تاریخ عمومی دنیا از

جایگاهی والا برخوردار است. اما این‌طور نیست. بارت به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد که روایات انجیل زیر ذره‌بین تاریخ موشکافی و بررسی شوند. به‌درستی نمی‌دانیم چرا. ظاهراً عامل زیر در اتخاذ چنین نگرشی بسیار مؤثر بوده است.

بارت بر این موضوع تأکید دارد که پولس و دیگر رسولان خواهان «پذیرش یک سلسله گزارشهای موثق تاریخی» نیستند، بلکه خواهان اتخاذ «تصمیم ایمان»اند. نه تحقیقات تاریخی می‌تواند پشتوانهٔ چنین ایمانی قرار گیرد یا بدان مشروعیت بخشد، و نه ایمان می‌تواند بر نتایج مشروط تحقیقات تاریخی مبتنی گردد. زیرا ایمان، پاسخ به مسیح قیام‌کرده است، نـه بـه قبر خالی. بارت در این باره صراحتاً اعلام داشت که قبر خالی به‌خودی‌خود در پی افکندن بـنیان ایمان به مسیح قیام‌کرده چندان اهمیت ندارد. نبودن مسیح در قبر لزوماً به‌معنای رستاخیز او نیست: «ممکن است او را دزدیده باشند، یا تنها بظاهر مرده باشد.»

نتیجه آنکه، موضع بارت در نگاه نخست بسیار آسیب‌پذیر می‌نماید. او گرچه می‌خواهد در تقابل با ذهنی‌گرایی بولتمان از رستاخیز به عنوان واقعه‌ای تاریخی دفاع کند، حاضر نیست اجازه دهد که این تاریخ نقد و بررسی شود. این امر تااندازه‌ای معلول اعتقاد راسخ اوست بـه ایـنکه تحقیقات تاریخی نمی‌تواند مبنای ایمان قرار گیرد؛ تااندازه‌ای هم انعکاسی است از این باور او که رستاخیز مسیح بخشی از شبکهٔ بسیار وسیع‌تری است از وقـایع و بـاورها، کـه از طـریق بررسیهای تاریخی نمی‌توان به ماهیتشان پی برد یا صحت‌وسقم‌شان را تعیین کرد. با این حال، هرقدر هم که بخواهیم با نگرانیهای الاهیاتی بارت در این زمینه همدردی کنیم، دشوار است که درنهایت به این نتیجه نرسیم که آراء او فاقد اعتبار است. شاید به همین خاطر است که دیدگاه ولفهارت پاننبرگ تا بدین حد مورد توجه قرار گرفته است.

ولفهارت پاننبرگ: رستاخیز به‌عنوان واقعه‌ای تاریخی که می‌توان آن را نقد و بررسی کرد

بارزترین ویژگی دیدگاه الاهیاتی پاننبرگ ــ که در خلال دههٔ ۱۹۶۰ مطرح شد ــ استناد او به تاریخ جهانی است. چنین نظریاتی در سال ۱۹۶۱ در کتاب مکاشفه به‌مثابهٔ تاریخ، به ویـرایش پاننبرگ، طرح و به‌تفصیل بررسی شد. پاننبرگ در آغاز مقالهٔ خود با عنوان «مـضامین جـزمی پیرامون آموزهٔ مکاشفه»، چنین زیبا به تاریخ جهانی استناد می‌کند:

> تاریخ، جامع‌ترین افق برای الاهیات مسیحی است. تمام مسـائل و پـاسخهای الاهیاتی تنها در چارچوب تاریخی که خدا برای بشر در نظر دارد، معنا می‌یابد ــ تاریخی که خدا برای بشر در نظر دارد و، از طریق بشر، برای کل جهان هستی،

و آن را به سوی غایتی در آینده هدایت می‌کند که از دنیا پنهان است اما پیشاپیش در عیسی مسیح مکشوف گردیده است.

این جملات بسیار مهم آغازین، دیدگاه الاهیاتی پاننبرگ را در این مرحله از فعالیتش به‌خوبی خلاصه می‌کند، و او را بی‌درنگ از موضع تاریخ‌ستیزانهٔ بولتمان و همفکرانش، از یک سو، و دیدگاه فراتاریخی مارتین کهلر، از سوی دیگر، متمایز می‌سازد. الاهیات مسیحی بر ارزیابی و تجزیه و تحلیل یک تاریخ جهانی که در دسترس همگان است مبتنی است. از نظر پاننبرگ، مکاشفه در اصل واقعه‌ای تاریخی، همگانی، و جهانشمول است که به عنوان «عمل خدا» شناخته و تفسیر می‌شود. و اما از دید مخالفان پاننبرگ، آنچه او می‌گفت درواقع پایین آوردن ایمان به سطح نوعی آگاهی بود و چنین به‌نظر می‌رسید که پاننبرگ در واقعهٔ مکاشفه هیچ نقشی برای روح‌القدس قائل نیست.

استدلال پاننبرگ چنین است: تنها در صورتی می‌توان در مورد تاریخ شناختی کلی به‌دست آورد که از نقطهٔ پایانی آن بدان نگریست. تنها از این نقطه است که می‌توان روند تاریخ را به‌طور کامل بررسی کرد و آن را به‌درستی فهمید. منتها، بر خلاف مارکس که می‌گفت علوم اجتماعی با پیش‌بینی این نکته که هدف تاریخ به برتری رسیدن سوسیالیسم است، درواقع کلید تفسیر تاریخ را در اختیارمان می‌نهند، پاننبرگ اعلام داشت که کلید درک تاریخ فقط و فقط در عیسی مسیح است. غایت تاریخ پیشاپیش در قالب تاریخ عیسی مسیح آشکار شده است. به عبارت دیگر، غایت تاریخ (که هنوز تحقق نیافته) پیشاپیش ــ یعنی قبل از وقوع این امر ــ در قالب شخص و کار مسیح آشکار شده است.

ایدهٔ «مکشوف شدن پیشاپیشِ غایت تاریخ» ریشه در جهان‌بینی آپوکالیپتیک دارد که، به‌زعم پاننبرگ، کلید درک تفسیری است که عهد جدید درخصوص اهمیت و عملکرد عیسی ارائه می‌دهد. بر خلاف بولتمان که سعی داشت از عناصر آپوکالیپتیک عهد جدید اسطوره‌زدایی کند، پاننبرگ این عناصر را به عنوان چارچوب هرمنوتیکی به‌کار می‌برد که بر اساس آن می‌توان زندگی، مرگ، و رستاخیز مسیح را تفسیر کرد.

شاید بتوان گفت مهم‌ترین و قطعاً جالب‌توجه‌ترین جنبهٔ کار پاننبرگ، تأکید اوست بر این موضوع که رستاخیز عیسی یک واقعهٔ عینی تاریخی است که تمام کسانی که در آنجا حضور داشتند شاهد آن بودند. برخلاف بولتمان که رستاخیز را واقعه‌ای محدود به دنیای تجربی حواریون می‌دانست، پاننبرگ اعلام داشت که این واقعه به دنیای تاریخ همگانی و جهانشمول تعلق دارد.

این امر بلافاصله مسئلهٔ تاریخیتِ رستاخیز را پیش کشید. چنانکه پیش‌تر ملاحظه شد، برخی از نویسندگان عصر روشنگری بر این اعتقاد بودند که حتی اگر بپذیریم رستاخیزی در کار بوده، تنها مرجع اطلاع ما در مورد آن همانا روایات عهد جدید است؛ و از آنجا که در روزگار فعلی نمونهٔ مشابه چنین رستاخیزی موجود نیست، اعتبار این‌گونه روایات سخت محل تردید است. به همین ترتیب، ارنست ترولچ[32] نیز، با مطرح کردن ایدهٔ یکدست بودن تاریخ، چنین استدلال کرده بود که واقعهٔ رستاخیز از آنجا که ظاهراً چنین هماهنگی را سخت برهم می‌زند، به لحاظ تاریخی چندان معتبر نیست. پاننبرگ ابتدا در مقاله‌ای تحت عنوان «واقعهٔ نجاتبخش و تاریخ»، و سپس در اثرش با عنوان عیسی ــ خدا و انسان، در مقام پاسخگویی به این اتهامات برآمد. استدلال او را در رد چنین نظریاتی می‌توان این‌طور خلاصه کرد:

از نظر پاننبرگ، ترولچ دیدگاهی سخت تنگ‌نظرانه و ملانقطی در مورد تاریخ دارد و، در نتیجه، برخی وقایع را پیشاپیش و بر اساس پاره‌ای پیشفرضهای مشروط که به‌اشتباه نزد او حکم قوانین مطلق را یافته‌اند مردود می‌شمرد. «محدود کردن بررسیهای تاریخی-انتقادی» از سوی ترولچ، که کاملاً غیرموجه است، کاری است «از روی تعصب» و «انسان‌محورانه». ترولچ فرض را بر این می‌گذارد که بینش انسان تنها بینش معیار و قابل‌قبول در چارچوب تاریخ است. به عقیدهٔ پاننبرگ، قیاس و تشبیه، همواره از دیدگاه انسان ناظر قیاس و تشبیه است؛ و این دیدگاه از آنجا که گستره‌ای بس محدود دارد، نمی‌توان آن را مبنایی مطلق و قطعی برای بررسیهای انتقادی دانست. پاننبرگ مورخی است آگاه‌تر از آن که بگوید اصل قیاس را باید به‌کلی کنار گذاشت؛ زیرا هرچه باشد، قیاس و تشبیه ابزاری است مفید که کارآیی آن در تحقیقات تاریخی به اثبات رسیده است. منتها پاننبرگ اصرار می‌ورزد که از قیاس و تشبیه بیش از این نباید انتظار داشت: صرفاً یک ابزار کار است و بس، و نمی‌توان اجازه داد که به عنوان تعریف‌کنندهٔ دیدگاهی قطعی از واقعیت عمل کند.

اگر فرد مورخ با این پیشفرض به سراغ بررسی عهد جدید رود که «مردگان ممکن نیست دوباره برخیزند»، حاصل کار صرفاً این خواهد بود که در خود متون عهد جدید نیز به دنبال همین نتیجه‌گیری خواهد گشت. و در آن صورت، این قضاوت که «عیسی از مردگان برنخاست»، پیشفرض چنین بررسی خواهد بود، نه ماحصل آن. بحث پاننبرگ در این خصوص، درخواستی است غیرمغرضانه و درخور تحسین مبنی بر اینکه رستاخیز را باید بی‌طرفانه و به‌دور از هر نوع پیشداوری بررسی کرد. شواهد و قراین تاریخی مربوط به رستاخیز عیسی را باید به‌دور

---

32. Ernst Troeltsch

از این پیشفرض جزمی که چنین رستاخیزی ممکن نیست اتفاق افتاده باشد بررسی کرد.

پاننبرگ پس از دفاع از تاریخیت رستاخیز، به تفسیر این واقعه در قالب معنایی آپوکالیپتیک می‌پردازد. غایت تاریخ پیشاپیش در قالب واقعهٔ رستاخیز عیسی از مردگان تحقق یافته است. این است تکیه کلام پاننبرگ به هنگام تفسیر رستاخیز. رستاخیز عیسی پیشاپیش زمینه‌ساز رستاخیز همگانی است در زمان آخر؛ و این رستاخیز و نیز مکاشفهٔ کامل و نهایی خدا، هر دو را در مسیر تاریخ به‌جلو می‌آورد. بدین‌ترتیب، رستاخیز عیسی، به‌گونه‌ای وحدتمند، با مکاشفهٔ خدا در مسیح، در پیوند است. گواه یکسان بودن عیسی با خداست، و باعث می‌شود این یگانگی عیسی با خدا را در قالب رسالت او قبل از رستاخیز نیز شاهد باشیم. بدین‌ترتیب، واقعهٔ رستاخیز مبنای سلسله بیانات مسیح‌شناختی بسیار مهمی قرار می‌گیرد که الوهیت مسیح (صرف‌نظر از اینکه این آموزه را چگونه بیان می‌کند) و تجسم از جملهٔ آنهاست.

رستاخیز و امید مسیحی

رستاخیز عیسی مسیح عملکردهای مختلفی در چارچوب الاهیات مسیحی دارد. همان‌طور که دیدیم، یکی از عملکردهای اصلی رستاخیز به بیانیهٔ مسیح‌شناختی الوهیت مسیح مربوط می‌شود. حتی در عهد جدید نیز به جلال رسیدن عیسای ناصری ــ به هر طریق که مفهوم‌پردازی شود ــ به‌نوعی با رستاخیز او مرتبط دانسته شده است. بااینهمه، باید توجه داشت که رستاخیز عیسی عملکرد دیگری نیز در الاهیات مسیحی دارد و آن اینکه، الهامبخش و مبنای امید مسیحی است. این امر هم دلالتهای نجات‌شناختی دارد، هم دلالتهای آخرالزمانی. در سطح نجات‌شناختی، باعث می‌شود در مرگ مسیح بر صلیب به عنوان پیروزی خدا بر مرگ و نیروهای تاریکی نگریسته شود (نک: صص ۴۳۶-۴۴۲)، و در بُعد آخرالزمانی، مبنا و اعتباربخشِ امید مسیحی حیات جاودان است (نک: صص ۶۰۹-۶۱۱). این مفاهیم را بعداً در همین کتاب به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد؛ فعلاً قصدمان صرفاً این است که به خوانندگان نشان دهیم رستاخیز عیسی از لحاظ الاهیاتی چقدر حائز اهمیت است و چه ابعاد گسترده‌ای دارد.

هدف اصلی در این فصل، بررسی مسائل مختلف مربوط به ایمان و تاریخ بود که در عصر روشنگری مطرح شد. چنانکه خواهیم دید، بحثهای مسیح‌شناسی که در عصر روشنگری و پس از آن درگرفت، فوق‌العاده اهمیت داشت و به طرح سلسله مسائلی منجر شد که، آن‌طور که پیداست، تا مدتها همچنان موضوع بحث‌وجدل‌هایی داغ باقی خواهد ماند. بی‌اعتبار شدن جهان‌بینی روشنگری

سبب شد که دیدگاههای مسیح‌شناسی مرتبط با این تفکر نیز کنار گذاشته شود و، درعوض، بخش عمده‌ای از مسائل مربوط به مسیح‌شناسی کلاسیک از نو مورد توجه قرار گیرد. همین موضوع کمابیش در مورد آموزهٔ کار مسیح نیز صدق می‌کند که اکنون بدان می‌پردازیم.

سؤالات فصل دهم

۱. منظور لسینگ از این گفته که بین ایمان و تاریخ «جویی عظیم و زشت» قرار دارد چیست؟
۲. لحظه‌ای فرض کنیم که **عهد جدید** در مورد عیسی اشتباه‌کرده است. چطور می‌توان این اشتباه را اصلاح کرد؟
۳. «در جست‌وجوی عیسای تاریخی» از چه لحاظ منعکس‌کنندهٔ دیدگاههای عصر روشنگری است؟
۴. سهم مارتین کهلر یا آلبرت شوایتسر را در عقیم ماندن نهضت «در جست‌وجوی عیسای تاریخی» بررسی کنید.
۵. اگر روزی استخوانهای عیسی مسیح را در فلسطین کشف کنند، از مسیحیت چه می‌ماند؟

فصل یازدهم

آموزهٔ نجات در مسیح

در دو فصل گذشته مسائل مختلف مربوط به هویت عیسی مسیح را بررسی کردیم. همان‌گونه که در خلال این بحثها مشاهده شد، از مهم‌ترین مسائلی که در شناخت هویت عیسی باید بدان توجه داشت عملکرد اوست. بین این دو مسئله که

عیسی مسیح کیست؟

و

عیسی مسیح چه کرد؟

پیوندی تنگاتنگ وجود دارد.

چنانکه پیش‌تر نیز ملاحظه کردیم، هویت و عملکرد عیسی مسیح را می‌توان دو روی یک سکه دانست. در این خصوص باید بویژه به پیوند نزدیک بین مسیح‌شناسی کاربردی و مسیح‌شناسی وجودشناختی توجه داشت (نک: صص ۳۴۹-۳۵۱).

نگرشهای مسیحی مختلف در خصوص مسئلهٔ نجات

نجات مفهومی پیچیده است. این مفهوم لزوماً خاص مسیحیت نیست، بلکه می‌تواند کاربرد کاملاً غیردینی نیز داشته باشد. به عنوان مثال، نویسندگان روسی، بویژه در اواخر دههٔ ۱۹۲۰، عادت داشتند از لنین به عنوان «نجات‌دهندهٔ» مردم شوروی یاد کنند. کودتاهای نظامی هم که در دههٔ ۱۹۸۰ در ممالک افریقایی به‌وقوع می‌پیوست، غالباً با برپایی شوراهای نجات، که به

منظور بازگرداندن ثبات سیاسی و اقتصادی به کشور تشکیل می‌شد، همراه بود. بنابراین، نجات می‌تواند معنایی کاملاً غیردینی داشته باشد و در مورد آزادی سیاسی یا کلاً جست‌وجوی انسان برای رسیدن به آزادی به‌کار رود.

حتی در حیطهٔ دین نیز نمی‌توان نجات را مفهومی خاص مسیحیت دانست. این مفهوم در بسیاری از ادیان دنیا وجود دارد، هرچند باید تأکید کرد که همهٔ ادیان به نجات معتقد نیستند و آنهایی هم که هستند، در این خصوص که چطور می‌توان آن را به‌دست آورد و چگونه و به چه شکلی است، با هم اختلاف‌نظر فراوان دارند. درواقع، برای کسانی که در گذشته ــ به پیروی از سنت روشنگری ــ می‌گفتند «تمام ادیان در اصل یک چیز می‌گویند»، یکی از بزرگترین دشواریها این بود که نشان دهند چطور با وجود اختلاف‌نظر آشکار ادیان، باز می‌توان گفت میانشان وحدت و هماهنگی هست. اغلب بر این باورند که کوشش این‌گونه افراد به جایی نرسیده است. دلیلش هم همین تفاوتهای فاحش است که در این زمینه میان ادیان مختلف وجود دارد.

اگر منظورمان از نجات صرفاً «فایده‌ای باشد که خواه به‌طور فردی، خواه جمعی، اعضای جامعه‌ای خاص از آن برخوردار می‌شوند»، باید گفت تمام ادیان منادی نجاتند. اما این تعریف چنان کلی است که از نظر الاهیاتی هیچ ارزشی ندارد: تمام ادیان، همچنین مکاتب سیاسی چون مارکسیسیم و نظریات روان‌درمانی چون مکتب راجر[1] را می‌توان بحق «نجاتبخش» خواند زیرا هر یک به پیروان خود چیزی وعده می‌دهد. اما بر این اساس نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که تمام ادیان یک نجات را نوید می‌دهند. محترم شمردن اصالت ادیان مختلف مستلزم آن است که به دیدگاه و نگرش متمایز هریک (ازجمله تعصبات، شیوهٔ تبلیغ و تبشیر، و ذات و ماهیت منحصربه‌فرد هر یک از ادیان) احترام بگذاریم. به همین جهت، مهم است به دیدگاه متمایز هر دین در خصوص مسئلهٔ نجات، و اساساً ماهیت نجاتی که نوید می‌دهد، خوب توجه داشته باشیم. آیین بودا یک نوع نجات را نوید می‌دهد و مسیحیت نوع دیگری را. و این تفاوت صرفاً بیانگر این واقعیت است که آیین بودا مسیحیت نیست. بنابراین، خیلی مهم است در این‌گونه موارد، دیدگاههای مختلف را محترم بشماریم و در برابر این وسوسهٔ همیشگی که تمام ادیان را از پشت یک عینک بنگریم مقاومت کنیم.

پس دیدیم که تأکید مسیحیت بر اهمیت مفهوم نجات به‌هیچ‌وجه ویژگی مختص به این دین نیست. بلکه آنچه دیدگاه مسیحیت را در این خصوص از دیگر ادیان متمایز می‌گرداند، دو چیز

1. Rogerian therapy

است: اول اینکه، مسیحیان نجات را در گرو زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح می‌دانند؛ و دوم اینکه، خودِ این نجات نیز در سنت مسیحی، باز توسط مسیح شکل می‌گیرد. این مطالب قدری دشوار و پیچیده است و، بنابراین، پیش از آنکه جلوتر برویم جا دارد آنها را بیشتر توضیح دهیم.

نجات در گرو عیسی مسیح دانسته می‌شود

نخست آنکه، نجات ــ به هر ترتیبی که بعداً تعریف شود ــ با زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح مرتبط دانسته می‌شود. اعتقاد به وجود چنین ارتباطی، قرنهای متمادی از ویژگیهای بارز الاهیات مسیحی بوده است. اخیراً در محافل الاهیاتی بحثهای داغی درگرفته است در این مورد که آیا واقعهٔ صلیب را باید موجد[2] نجات دانست یا صرفاً نمایانگر[3] آن. مارتین کهلر، الاهی‌دان مشهور آلمانی، در کتاب خود با عنوان آموزهٔ سازش (۱۸۹۸)، درخصوص کفاره این سؤال را مطرح کرد: «آیا مسیح صرفاً برخی حقایق را دربارهٔ وضعیتی تغییرناپذیر آشکار کرد، یا اینکه خود وضعیتی جدید بنیان نهاد؟» این سؤال به یکی از مهم‌ترین اصول نجات‌شناسی مربوط می‌شود. آیا صلیب مسیح صرفاً نمایانگر ارادهٔ نجاتبخش خداست و به مفهومی که پیش‌تر به صورت مبهم وجود داشت جلوه‌ای مشخص می‌بخشد؟ و یا اینکه خود اساساً چنین نجاتی را ممکن می‌گرداند؟ آیا صلیب صرفاً نمایانگر نجات است یا موجد آن؟

دیدگاه اول، وجه مشخصهٔ اکثر نویسندگان عصر روشنگری یا پیروان آنهاست. این عده صلیب را نمادی تاریخی از حقیقتی ازلی می‌دانند. جان مک‌کواری، در اثرش با عنوان اصول الاهیات مسیحی (۱۹۶۶)، سخت از این موضع جانبداری می‌کند:

> این‌طور نیست که خدا در برهه‌ای خاص از زمان عمل آشتی را نیز به جمع اعمال معمول خود افزوده باشد. نمی‌توان بر زمان خاصی انگشت نهاد و گفت عمل آشتی از این تاریخ شروع شد. بلکه حقیقت آن است که در برهه‌ای خاص از زمان، عملی که از قبل جریان داشت و در قدمت با خود خلقت برابر بود، به‌گونه‌ای جدید و قطعی تعبیر شد.

موریس وایلز، الاهی‌دان و استاد دانشگاه آکسفرد، نیز نظری مشابه دارد. او در اثرش با عنوان بازسازی آموزهٔ مسیحی (۱۹۷۴) می‌گوید: «رخداد مسیح به‌نوعی اثبات یا تجلی واقعیتی است

---

2. *constitutive* 3. *illustrative*

مربوط به ذات ازلی خدا.» مطابق این دیدگاه، مسیح صرفاً ارادهٔ نجاتبخش خدا را مکشوف می‌سازد، نه اینکه خود این اراده را به‌وجود آورَد. آمدن مسیح به این دنیا، اثبات و تجلی آشکار ارادهٔ ازلی خداست مبنی بر نجات بشر.

با این حال، بحث بر سر این موضوع به همین‌جا ختم نمی‌شود. الاهی‌دان ساکن لندن، کالین گانتن[۴]، در اثرش به نام واقعیت کفاره (۱۹۸۸) می‌گوید خطر دیدگاههایی از این دست در خصوص کفاره، این است که ما را دوباره به آموزه‌های الگوگرایانه و ذهنیت‌مدار[۵] در مورد نجات سوق می‌دهد. به عقیدهٔ گانتن، تنها کافی نیست بگوییم مسیح واقعیت مهمی را بر ما مکشوف می‌کند، بلکه او کار مهمی نیز برای ما انجام می‌دهد، کاری که بدون آن نجات ما هرگز میسر نمی‌شد. گانتن با طرح این سؤال که «آیا در زندگی، مرگ، و رستاخیز مسیح شرارت واقعی جهان به‌گونه‌ای وجودشناختی پاسخ می‌یابد و شفا پیدا می‌کند یا خیر»، استدلال می‌کند که مسیح باید به‌معنایی خاص واقعاً «جایگزینی» برای ما باشد: او کاری را برای ما انجام می‌دهد که ما به خودی خود قادر به انجام آن نیستیم. اگر این واقعیت را منکر شویم، لاجرم درکمان از نجات کاملاً ذهنی و انتزاعی خواهد بود.

دیدگاه گانتن را می‌توان وجه مشخصهٔ اکثر تحلیلهای مسیحی در مورد مبانی نجات در دوران ماقبل روشنگری دانست که، در آن، این باور بنیادی بازتاب می‌یابد که در مسیح امری نو به‌وقوع پیوسته است که شیوه‌ای نوین از زندگی را ممکن می‌گرداند. چنین دیدگاهی هنوز هم میان اکثر انجیلیون طرفدارانی پروپاقرص دارد و بر سرودها و آداب نیایشی کلیسای مسیح نیز تأثیری ماندگار داشته و دارد.

نجات توسط عیسی مسیح شکل می‌گیرد

در کنار تأکید مسیحیان بر این نکته که نجات در عیسی مسیح است، شاهد اعتقاد مسیح‌شناختی دیگری نیز هستیم: نجات توسط عیسی مسیح شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، عیسی مسیح مدل یا الگویی را برای زندگی نجات‌یافتهٔ انسان فراهم می‌آورد. اگرچه سنت مسیحی همواره با این اندیشه مخالف بوده که سرمشق‌گرفتن از مسیح ماهیت زندگی مسیحی را تشکیل می‌دهد یا به چنین زندگی‌ای منجر می‌شود، در این مورد عمدتاً اتفاق‌نظر وجود دارد که مسیح به‌نوعی به این زندگی شکل و ویژگی مختص به خودش را می‌بخشد.

---

4. Colin Gunton 5. subjective

این اندیشه را که شخص صرفاً با پیروی ظاهری از الگوی مسیح زندگی مسیحی خواهد داشت، عموماً اندیشه‌ای پلاگیوسی می‌دانند. مسیحیت راستین اساساً بر این باور است که زندگی مسیحی از طریق شخص مسیح ممکن می‌گردد؛ با این حال، این نکته نیز مورد تأکید است که زندگی مسیحی به دو شیوهٔ کاملاً متمایز توسط مسیح «شکل می‌یابد.»

۱. زندگی مسیحی به این شکل است که فرد ایماندار پیوسته می‌کوشد از مسیح پیروی کند. فرد مسیحی که ایمان آورده، مسیح را نمونهٔ رابطه‌ای ایدئال با خدا و با مردم می‌داند و در پی الگو گرفتن از این رابطه است. شاید بهترین نمونهٔ این نوع نگرش را بتوان در آثار برخی نگارندگان مطالب عرفانی در اواخر قرون وسطا، بویژه آثار نویسندگان پیرو نحلهٔ رهبانیت، سراغ جست، نظیر کتاب در پی عیسی نوشتهٔ تامس ا کمپیس. تأکید در این نگرش، بر مسئولیت انسان است در مطابقت دادن زندگی خود با الگوی مسیح.

۲. زندگی مسیحی عبارت است از «به شباهت عیسی درآمدن»: روندی که طی آن، جنبهٔ ظاهری زندگی فرد ایماندار بر اساس ارتباط درونی‌اش با مسیح، که نتیجه ایمان به اوست، متحول می‌شود. این نوع نگرش خصیصهٔ بارز نویسندگانی است چون لوتر و کالون، و بر این اندیشه استوار است که خدا از طریق تولد تازه و احیای فرد ایماندار توسط روح‌القدس، او را به شباهت عیسی مسیح درمی‌آورد.

بعد آخرالزمانی نجات

نکتهٔ آخری که باید در همین آغاز بدان پرداخت، ترتیب زمانی واقعهٔ نجات است. آیا نجات را باید واقعه‌ای دانست که بر فرد ایماندار رخ داده است؟ آیا هم‌اکنون در حال وقوع است؟ یا اینکه بُعد آخرالزمانی نیز دارد و هنوز باید منتظر رخدادی دیگر بود؟ تنها جوابی که می‌توان بر اساس تعالیم عهد جدید به این‌گونه پرسشها داد این است که بگوییم نجات به گذشته و حال و آینده، هر سه، ربط دارد. این نکته را می‌توان با بررسی گفته‌های پولس درخصوص پارساشمردگی و مضامین مربوط، تبیین کرد.

در بررسی پولس ممکن است وسوسه شویم که درخصوص مسئلهٔ ترتیب زمانی که هم‌اینک مطرح شد، رویه‌ای ساده‌لوحانه در پیش گیریم. به عنوان مثال، ممکن است کسی بخواهد تمام مفاهیم پارساشمردگی، تقدیس، و نجات را به گونه‌ای شسته‌رفته در چارچوب زمانی گذشته-حال-آینده بگنجاند، به این ترتیب:

۱. پارساشمردگی: واقعه‌ای مربوط به گذشته که دلالتهایی برای زمان حال (تقدیس) دارد؛

۲. تقدیس: واقعه‌ای مربوط به زمان حال، که بر واقعه‌ای در گذشته (پارساشمردگی) مبتنی است و متضمن دلالتهایی برای آینده نیز هست (نجات)؛

۳. نجات: واقعه‌ای مربوط به آینده، که در واقعهٔ پارساشمردگی در گذشته و واقعهٔ تقدیس در زمان حال، پیش‌بینی و تاالندازه‌ای تجربه شده و بر آنها مبتنی است.

اما چنین دیدگاهی آشکارا ناقص است. پارساشمردگی، علاوه بر آنکه واقعه‌ای است مربوط به گذشته، برای زمان آینده نیز دلالتهایی دارد (رومیان ۲: ۱۳؛ ۸: ۳۳؛ غلاطیان ۵: ۴ و ۵)، و ظاهراً هم به آغاز زندگی مسیحی مربوط است، هم به غایت نهایی آن. به همین ترتیب، تقدیس نیز علاوه بر زمان حال، می‌تواند به گذشته (اول قرنتیان ۶: ۱۱) و آینده (اول تسالونیکیان ۵: ۲۳) نیز ربط داشته باشد. و نجات نیز مفهوم بی‌نهایت پیچیده‌ای است که نه‌تنها واقعه‌ای در آینده است، بلکه آنچه را نیز در گذشته رخ داده (رومیان ۸:۲۴؛ اول قرنتیان ۱۵:۲) یا هم‌اکنون در حال وقوع است (اول قرنتیان ۱: ۱۸) شامل می‌شود.

پولس مفهوم پارساشمردگی را، هم در ارتباط با آغاز زندگی ایمانی به‌کار می‌برد، هم در ارتباط با غایتِ نهایی آن. پارساشمردگی مفهومی است پیچیده و فراگیر که پیشاپیش از حکم داوری نهایی خبر می‌دهد (رومیان ۸: ۳۰ تا ۳۴)، و برائت نهایی را ازپیش اعلام می‌دارد. بدین‌ترتیب، زندگی پارساشمرده‌شدهٔ کنونی فرد ایماندار مسیحی، پیشاپیش، هم نویددهندهٔ رهایی از غضب آینده است و هم از هم‌اکنون برخورداری از آن را تا حدی امکانپذیر می‌سازد. نیز اطمینان‌خاطری است در زمان حال از حکم برائت نهایی که به هنگام پایان کار دنیا بر ایمانداران اعلام می‌گردد (رومیان ۹:۵ و ۱۰).

این بحث کوتاه، خود به‌خوبی پیچیدگی موضوع را نشان می‌دهد. مطابق درک مسیحی از نجات، در این واقعه چیزی در گذشته رخ داده است، هم‌اکنون در شرف وقوع است، و نیز در آینده بر ایمانداران رخ خواهد داد.

مبانی نجات: صلیب مسیح

اصطلاح «نظریهٔ کفاره» در قاموس الاهیاتی دنیای انگلیسی‌زبان، به عنوان اصطلاحی که بیانگر «شیوه‌ای از درک کار مسیح» است، متداول شده است. این اصطلاح بویژه در قرون نوزدهم و بیستم رواج یافت. با این حال، شواهد و قراین آشکارا حاکی از آن است که امروز بسیاری از نویسندگان مسیحی، از هر دیدگاه الاهیاتی، این اصطلاح را دشوار و نامفید دانسته‌اند و به همین

جهت در کتاب حاضر نیز از به‌کار بردن آن پرهیز کرده‌ایم. امروز اغلب در اشاره به آنچه به‌طور سنتی «نظریات کفاره» یا «کار مسیح» خوانده می‌شد، اصطلاح نجات‌شناسی (soteriology از واژهٔ یونانی *soteria* به معنی نجات) را به‌کار می‌برند. نجات‌شناسی دو مبحث عظیم الاهیاتی را دربر می‌گیرد: یکی این موضوع که نجات چگونه ممکن می‌گردد و بویژه چه ارتباطی با تاریخ زندگی عیسی مسیح دارد؛ و دیگر اینکه، خود نجات را باید چگونه تعبیر کرد. این مباحث در سراسر تاریخ مسیحیت، بویژه در عصر حاضر، موضوع بحث‌وجدل‌های فراوان بوده است.

بحث بر سر معنای صلیب و رستاخیز مسیح را می‌توان به بهترین وجه در قالب چهار مضمون یا تصویر عمده مطرح کرد. لازم است تأکید کنیم که این چهار مقوله حد و مرز قطعی ندارند و چه‌بسا نویسندگانی باشند که موضع الاهیاتی‌شان، در آنِ واحد، چندین تصویر یا مضمون را دربرگیرد. درواقع باید گفت دیدگاه اکثر نویسندگان در این خصوص به‌گونه‌ای است که اگر بخواهیم آن را در مقولهٔ خاصی بگنجانیم و بدان محدود بدانیم، اصل عقایدشان مخدوش خواهد شد.

صلیب به عنوان قربانی

عهد جدید با بهره‌گیری از تصاویر و انتظارات مطرح‌شده در عهد عتیق، از مرگ مسیح بر صلیب به عنوان قربانی یاد می‌کند. مطابق این نگرش ــ که رسالهٔ عبرانیان نمونهٔ بارز آن است ــ قربانی مسیح، قربانی مؤثر و کاملی بود که توانست آنچه را عهد عتیق صرفاً بدان اشاره‌ای گذرا داشت و از میسر ساختن آن عاجز بود تحقق بخشد. بویژه استفادهٔ پیلس از اصطلاح یونانی *hilasterion* (رومیان ۳: ۲۵) نشان‌دهندهٔ آن است که او مرگ مسیح را یک قربانی می‌دانسته است.

این اندیشه رفته‌رفته در چارچوب سنت مسیحی بسط و تکامل بیشتری یافت. به عنوان مثال، آوگوستینوس با بهره‌گیری از تصویر قربانی، می‌گوید مسیح «خود را به سبب گناه قربانی ساخت و وجودش را به عنوان قربانی سوختنی کامل بر صلیب تقدیم کرد.» برای آنکه پیوند و ارتباط میان انسان و خدا از سر گرفته شود، میانجی باید خود قربانی گردد. چنین ارتباطی بدون این قربانی میسر نخواهد بود. آتاناسیوس، در نامهٔ هفتم خود که به مناسبت یکی از اعیاد[6] نوشته است، مفهوم قربانی مسیح را در پرتو قربانی بره در واقعهٔ پِسَح مورد بررسی قرار داد:

عیسی به خاطر ما انسان شد تا بتواند به جای ما خود را تقدیم پدر کند و، از

6. *Festal Letter VII*

طریق قربانی خویش، ما را فدیه دهد... او همانی است که در ایام قدیم در هیئت برهٔ قربانی می‌شد و برهٔ قربانی، پیشاپیش، نمودی از او بود. هم اوست که بعدها در راه ما مرد. زیرا مسیح، پسحِ ما، در راه ما قربانی شد.

آوگوستینوس با تعریف دقیق و تعیین‌کننده‌ای که در کتاب شهر خدا از مفهوم قربانی به دست داد، بر این مبحث پرتوی تازه افکند. تعریف آوگوستینوس چنین است: «هر عملی که با هدف متحد ساختن ما با خدا در قالب مشارکتی مقدس صورت گیرد، مستلزم تقدیم قربانی واقعی است.» آوگوستینوس، بر این اساس، به‌راحتی توانست از مرگ مسیح به عنوان قربانی یاد کند: «مسیح با مرگ خود، که درواقع یگانه قربانی حقیقی است که در راه ما تقدیم شد، هرگونه تقصیری را که ریاستها و قدرتها با استناد به آن بحق در بندمان داشتند تا تاوانش را بپردازیم، پاک ساخت، باطل کرد، و از میان برداشت.» در این قربانی، مسیح هم کاهن بود و هم خود قربانی. او خود را به عنوان قربانی تقدیم نمود: «او برای گناهان ما قربانی داد. این قربانی را از کجا آورد ــ قربانی پاک و بی‌عیبی که بتواند تقدیم خدا کند؟ او خود را به عنوان قربانی تقدیم کرد، زیرا قربانی دیگری نیافت.»

قربانی مسیح بر صلیب، بویژه به یکی از جنبه‌های «منصب سه‌گانهٔ مسیح» مربوط دانسته می‌شود. بنا بر این نمونه‌شناسی ــ که به اواسط قرن شانزدهم بازمی‌گردد ــ کار مسیح را می‌توان در قالب سه منصب خلاصه کرد: نبی (که مسیح از طریق آن ارادهٔ خدا را بیان می‌دارد)، کاهن (که از طریق آن برای گناه قربانی می‌دهد)، و پادشاه (که از طریق آن با اقتدار بر قوم خود سلطنت می‌کند).

این نگرش در خصوص منصب سه‌گانهٔ مسیح، در قرن هفدهم به‌گونه‌ای مدون ارائه شد، و بهترین دفاع از آن را در نوشته‌های الاهی‌دانان پروتستان این دوره می‌بینیم. فرانسوا تورنتینی[7]، الاهی‌دان برجستهٔ اهل ژنو در قرن هفدهم که از عمده مروجان سنت اصلاحات بود، این نگرش را در نوشتاری که اولین بار در سال ۱۶۷۹ به زبان لاتین منتشر شد، این‌طور بیان می‌کند:

منصب وساطتی مسیح در قالب سه عملکرد، که عناصر مختلف این منصب‌اند، تجلی می‌یابد: نبوت، کهانت، و پادشاهی... مصیبتِ سه‌گانهٔ بشر که در نتیجهٔ گناه گریبانگیر او شده (یعنی جهل، تقصیر، و بندگی گناه) وجود چنین منصب سه‌گانه‌ای را ایجاب می‌کند. جهل از طریق منصب نبوت شفا می‌یابد، تقصیر از

7. Francois Turrenttini

طریق کهانت، و بندگی گناه از طریق منصب ملوکانه. نور نبوت، ظلمت جهالت را می‌زداید؛ استحقاق کاهن، تقصیر را از میان برداشته میان ما و خدا آشتی برقرار می‌کند؛ و قدرت پادشاه، بندگی گناه و موت را برمی‌دارد. نبی، خدا را به ما نشان می‌دهد، کاهن به سوی خدا هدایتمان می‌کند، و پادشاه ما و خدا را کنار هم آورده، همراه با او جلالمان می‌دهد. نبی ذهن را به نور روح منور می‌سازد، کاهن دل و وجدان را به روح تسلی‌بخش تسلای خاطر می‌دهد، و پادشاه با روح تقدس، تمایلات سرکشانه را در ما رام می‌سازد.

مقبولیت عام این شیوهٔ طبقه‌بندی در آیین پروتستان در اواخر قرون شانزدهم و هفدهم، سبب گردید درک این امر که مرگ مسیح یک قربانی است، در نظامهای مختلف نجات‌شناسی آیین پروتستان بی‌نهایت مهم شود. به عنوان نمونه، جان پیرسن[8]، در اثرش تحت عنوان تفسیر بر اعتقادنامه (۱۶۵۹)، بر ضرورت قربانی مسیح در کار رهایی تأکید دارد و آن را بویژه با منصب کهانتی مسیح مربوط می‌داند.

رهایی یا نجاتی که مسیح منادی آن بود، همانا عبارت است از رها شدن فرد گنهکار از قید گناه و هلاکت ابدی، و هدایتش به سمت پارسایی و زندگی جاودان. و اما آزادی از گناه بدون قربانی کفاره‌کننده میسر نبود و، از این رو، ضرورت وجود کاهن اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

با این حال، از عصر روشنگری به این سو، معنای اصطلاح قربانی دستخوش تغییری ظریف شده و دلالتهای استعاری آن بر معنای آغازین چربیده است. این اصطلاح در اصل به‌معنای تقدیم حیوانات ذبح‌شده در آداب و مناسک نیایشی بود و صرفاً جنبهٔ دینی داشت، اما رفته‌رفته معنای آن توسعه یافت و بیشتر در معنای عملی قهرمانانه و گرانبها از سوی افراد، بویژه فداکاری در راه آرمانی خاص، به‌کار رفت، بدون آنکه دلالت معنوی و مافوق‌طبیعی خاصی در پس آن نهفته باشد.

بسط و تکامل این ایده را به‌خوبی در کتاب معقول بودن مسیحیت (۱۶۹۵) نوشتهٔ جان لاک شاهدیم. لاک می‌گوید تنها چیزی که مسیحیان باید بدان اعتقاد داشته باشند، مسیح بودنِ عیسی است؛ این ایده که او قربانی گناه است یکسر کنار گذاشته می‌شود: «مسیحیان تنها لازم بود ایمان

---

8. John Pearson

داشته باشند که عیسی همان مسیح، یعنی مسح‌شده‌ای است که خدا به جهانیان وعده‌اش را داده بود... به‌یاد ندارم مسیح در جایی خود را کاهن خوانده باشد یا به کهانتش اشاره‌ای کرده باشد.»

این عقاید توسط نویسنده‌ای دئیست به نام تامس چاب[9] (۱۶۷۹-۱۷۴۷) بسط و تکامل بیشتری یافت، بویژه در اثرش با عنوان در دفاع از انجیل حقیقی عیسی مسیح (۱۷۳۹). چاب، با این استدلال که دین حقیقی عقل همانا هماهنگی و پیروی از قانون حق و حقیقت است، اعلام داشت که مفهوم مرگ مسیح به عنوان قربانی، در اصل برخاسته از نگرانی نویسندگان و آبای اهل جدل دوران صدر مسیحیت است که آنان را بر آن داشت تا، در مقام دفاع از مسیحیت، این دین عقل را با یهودیت هماهنگ سازند: «رسولان که دیدند یهودیان معبد و مذبح و قربانی و کاهن اعظم دارند، برای آنکه نشان دهند مسیحیت چندان تفاوتی با آیین یهود ندارد، به این فکر افتادند که در مسیحیت نیز ارکانی بیابند که بشود آنها را به مدد تشبیه و استعاره در قالب این‌گونه تصاویر خاص آیین یهود بیان داشت.» و چاب، به پیروی از سنت عصر روشنگری که آن روزها در حال شکل‌گیری بود، چنین مفاهیمی را به‌کلی مردود شمرد. رحم و مروت خدا... یکسر به سبب نیکویی و رحمانیت ذاتی اوست و نه معلول چیزی خارج از او ـ خواه این چیز درد و رنج و مرگ عیسی مسیح باشد، خواه هر چیز دیگر.

حتی جوزف باتلر[10]، منتقد معروف انگلیسی مسلک دئیسم، نیز آنگاه که در اثرش به نام قیاس دین (۱۷۳۶) به تلاش برای تجدیدبنای مفهوم قربانی همت گماشت، با توجه به جوّ شدیداً عقل‌گرایانهٔ حاکم، خود را در موقعیتی دشوار یافت. او دریافت برای تأکید بر این واقعیت که مرگ مسیح حالت قربانی دارد، ناگزیر باید بیش از آنچه مایل است به مخالفان امتیاز دهد:

> بسیاری کوشیده‌اند برای این پرسش که تأثیر مرگ مسیح دقیقاً چگونه و به چه صورت بود، پاسخی بیابند. گمان نمی‌کنم کتاب مقدس در این باره توضیحی داده باشد. ظاهراً این موضوع که قدما دربارهٔ تأثیر کفاره چه نظری داشتند و این را که قربانی چگونه به آمرزش منجر می‌شود چطور تعبیر می‌کردند، هنوز در هاله‌ای از ابهام باقی است.

هوراس بوشنل[11]، در اثرش به نام قربانی نیابتی (۱۸۶۶)، بیانگر همین نگرش در محافل الاهیاتی انگلیسی ـ امریکایی آن دوران است، اما به‌شکلی سازنده‌تر. مسیح از طریق درد و رنج خود،

---

9. Thomas Chubb 10. Joseph Butler 11. Horace Bushnell

احساس گناه را در ما برمی‌انگیزد. قربانی نیابتی او نشان‌دهندهٔ آن است که بدی باعث رنج خدا می‌شود. ممکن است این تأکید بوشنل بر «دعوت رئوفانهٔ قربانی» باعث شود فکر کنیم او مرگ مسیح را صرفاً الگویی برای آدمیان می‌شمرد. اما خود بوشنل مصرانه تأکید دارد که کفاره دارای عناصری است عینی. مرگ مسیح بر خدا تأثیر می‌گذارد و بیانگر ذات اوست. رگه‌هایی از نظریات الاهیاتی را که بعدها در خصوص مفهوم درد و رنج خدا مطرح شد، پیشاپیش به‌وضوح در عقاید بوشنل شاهدیم، آنگاه که می‌گوید:

> هرچه درخصوص قربانی نیابتی مسیح بدان ایمان و اعتقاد داریم، باید در مورد خدا نیز قائل بدان باشیم. تمام الوهیت در این قربانی نهفته است، آن هم از ازل... در وجود خدا صلیبی هست، پیش از آنکه چوب آن بر تپهٔ [جلجتا] رؤیت شود... گویی از قرنها پیش، صلیبی نادیده بر تپه‌ای کشف ناشده برپا بوده است.

استفاده از تصویر قربانی از سال ۱۹۴۵ به این سو به گونه‌ای محسوس از رواج افتاده است، بویژه در محافل الاهیاتی آلمانی‌زبان. این امر به احتمال زیاد نتیجهٔ مستقیم به ابتذال کشیده شدن و جنبهٔ شعارگونه یافتن واژهٔ قربانی در محافل غیردینی است، بویژه به هنگام بحرانی ملی. عموماً بر این باورند که استفادهٔ غیردینی از تصویر قربانی، که اغلب صرفاً جنبهٔ شعارپردازی داشته است، واژه و مفهوم قربانی را به ابتذال کشانیده و بی‌اعتبار ساخته است. استفادهٔ مکرر از جملات کلیشه‌ای چون «او جانش را در راه پادشاه و کشور فداکرد» در دوران جنگ جهانی دوم در انگلستان، و استفادهٔ گستردهٔ آدولف هیتلر از تصویر قربانی (یا فداکاری) به عنوان دستاویزی برای توجیه مشکلات اقتصادی، و از دست رفتن آزادیهای مدنی به عنوان بهای احیای ملی آلمان در اواخر دههٔ ۱۹۳۰، سبب شد این اصطلاح به‌واسطهٔ دلالتهای منفی که پیداکرده بود، برای تعلیم و موعظهٔ مسیحی یکسر بلااستفاده‌گردد. با این حال، امروز مفهوم قربانی همچنان در الاهیات رازهای کلیسایی آیین کاتولیک رومی از جایگاهی مهم برخوردار است. کلیسای کاتولیک آیین شام خداوند را کماکان نوعی قربانی می‌داند و مفهوم قربانی را گنجینه‌ای غنی از تصاویر الاهیاتی می‌شمرد.

صلیب به عنوان پیروزی

عهد جدید و کلیسای اولیه بر پیروزی‌ای که مسیح با صلیب و رستاخیز خود بر گناه، موت، و شیطان به‌دست آورد تأکید فراوان داشتند. این مضمون پیروزی که اغلب به لحاظ نیایشی با جشن و سرور عید قیام ملازم است، تا پیش از عصر روشنگری در سنت الاهیات مسیحیت

غرب بی‌نهایت مهم بود. مضمون «مسیح پیروز»[۱۲] تداعی‌گر سلسله مضامینی بود که همگی حول محور اصلی پیروزی قطعی عیسی بر نیروهای شرارت که انسان را در چنگال خود دارند متمرکز بودند.

تصویر مرگ مسیح به عنوان بهای رهایی، در نظر آبای یونانی، چون ایرنایوس، بی‌نهایت اهمیت داشت. پیش‌تر، در بحثمان پیرامون نقش الاهیاتی قیاسها، ملاحظه کردیم که مطابق عهد جدید، عیسی جان خود را به عنوان «فدیه» در راه گناهکاران داد (مرقس ۱۰: ۴۵؛ اول تیموتاؤس ۲: ۶). واژهٔ «فدیه» دلالت بر سه مفهوم مشابه دارد:

۱. **رهایی**: دستاورد فدیه، آزادی فردِ دربند است.

۲. **بها**: فدیه وجهی است که در ازای آزادی کسی پرداخت می‌شود.

۳. **دریافت‌کنندهٔ فدیه**: فدیه معمولاً به کسی که فرد را در بند دارد یا به عامل او پرداخت می‌شود.

بنابراین، وقتی از مرگ مسیح به عنوان «فدیه»ای برای گناهکاران یاد می‌شود، ظاهراً هر سهٔ این مفاهیم موردنظر است. لااقل اوریگنس، که شاید بتوان در میان نویسندگان دوران آبای کلیسا در صدر مسیحیت سرآمد متفکرانش دانست، چنین عقیده‌ای داشت. او می‌گفت اگر مرگ مسیح فدیه بود، این فدیه می‌بایست به کسی پرداخت می‌شد. اما به چه کسی؟ یقیناً به خدا پرداخت نشد، زیرا گناهکاران در اسارت خدا نبودند و برای آزادیشان بهایی نمی‌خواست. پس باید به شیطان پرداخت شده باشد.

این اندیشه نزد گرگوریوس کبیر بسط بیشتری یافت. ابلیس به‌واسطهٔ سقوط انسان مدعی حق و حقوقی بر او شده بود که خدا می‌بایست آن را محترم می‌شمرد. تنها راه خلاصی بشر از قید این سلطه و جور اهریمنی، این بود که شیطان از حدود اختیاراتش پا فراتر نهد و، درنتیجه، موظف گردد از حق و حقوق خود صرف‌نظر کند. اما چطور؟ به عقیدهٔ گرگوریوس، اگر فردی بی‌گناه در هیئت یک انسان معمولی و گنهکار وارد این جهان می‌شد، مشکل حل می‌گردید. شیطان متوجه این امر نمی‌شد مگر زمانی که دیگر دیر شده بود. او با ادعای مالکیت بر این انسان بی‌گناه، پا را از حدود اختیارات خود فراتر می‌گذاشت و، از این رو، مجبور می‌شد از حق خود دست بشوید.

گرگوریوس در این باره تصویر قلاب و طعمه را به کار می‌برد: بشریت عیسی در حکم طعمه است و الوهیت او، قلاب. ابلیس به‌سان هیولایی دریایی طعمه را می‌بلعد و ناگاه متوجه قلاب

---

12. Christus Victor

می‌شود، اما دیگر دیر شده و کار از کار گذشته است. «وسوسه از طعمه است و جراحت از قلاب. از این رو خداوندمان آنگاه که برای بازخرید و رهایی بشر آمد، در حکم نوعی قلاب عمل کرد تا مرگ ابلیس را سبب شود.» نویسندگان دیگر نیز در بیان همین اندیشه ــ یعنی به دام انداختن شیطان ــ از تصاویری مشابه بهره جسته‌اند. مرگ مسیح مانند توری است برای به دام انداختن پرندگان، یا تله برای گرفتار ساختن موش. همین نگرش در مورد مفهوم صلیب بود که بعدها بیش از همه جنجال آفرید. زیرا خدا را ظاهراً فردی دغلباز جلوه می‌داد.

نمونهٔ بارز این مضمون را در نوشته‌های روفینوس آکویلیایی[۱۳]، بویژه در شرحی که حوالی سال ۴۰۰ بر اعتقادنامهٔ رسولان نگاشت، شاهدیم:

> [هدف از انسان شدن عیسی] این بود که پاکی الاهی پسر خدا به‌سان قلابی در پسِ جسم انسانی او نهان باشد... تا رئیس این جهان را به پیکار تطمیع کند؛ تا پسر جسم انسانی خود را به عنوان طعمه مقابل او نهد و الوهیتی که در پس آن است، ابلیس را به دام انداخته بر سر قلاب گیرد... آنگاه، درست همان‌طور که ماهی با بلعیدن طعمه و قلاب نه‌تنها از بیرون راندن طعمه عاجز است بلکه خود نیز از آب بیرون رانده می‌شود تا طعمهٔ دیگران گردد، کسی نیز که قدرت موت را در اختیار داشت، بدن عیسی را در کام فرو بلعید، غافل از قلابِ الوهیتی که در پس آن نهان بود. شیطان پس از بلعیدن این طعمه، بی‌درنگ گرفتار شد. دروازه‌های جهنم درهم کوبیده شد، و او نیز از سیاه‌چالش بیرون کشیده شد تا طعمهٔ دیگران شود.

ظاهراً این تصویر پیروزی بر شیطان، محبوبیت فراوان یافت. اندیشهٔ «فتح دروازه‌های جهنم» که در دوران قرون وسطا رواج داشت، خودگواه این واقعیت است. بنا بر این اندیشه، مسیح پس از مرگ بر صلیب به جهنم نزول کرد و دروازه‌های آن را درهم شکست تا جانهای دربند را رها سازد. شالودهٔ این اندیشه (هرچند باید پذیرفت قدری سست‌بنیادانه) بر اول پطرس ۳: ۱۸-۲۲ مبتنی بود که می‌گوید مسیح «به ارواحی که در زندان بودند موعظه کرد.» سرود ای سرایندگان اورشلیم جدید نوشتهٔ فولبر اهل شارتر[۱۴] در دو بند آشکارا به این مضمون می‌پردازد.

در این سرود، مسیح، به عنوان «شیر یهودا» (مکاشفه ۵:۵)، بر شیطان، که همان مار است (پیدایش ۳: ۱۵)، پیروز می‌شود:

---

13. Rufinus of Aquileia 14. Fulbert of Chartres

شیر یهودا غل و زنجیر می‌گسلد
و سرِ مار درهم می‌کوبد؛
بر پهنهٔ وادی موت بانگ برمی‌زند
تا مردگان دربند را بیدار سازد.

ژرفای فروبرندهٔ جهنم
طعمهٔ خود به فرمان او بازپس دهد؛
عیسی به پیش
و لشکریان فدیه‌شده‌اش از پی او روان.

نظیر همین اندیشه را در منظومهٔ پایرس شخم‌زن[15]، یکی از مهم‌ترین اشعار انگلیسی قرن چهاردهم، می‌بینیم. در این شعر، پایرس به‌خواب می‌رود و در خواب مسیح را می‌بیند که دروازه‌های جهنم را پیروزمندانه گشوده، به شیطان چنین می‌گوید:

> این است جان من به عنوان فدیهٔ این جانهای گنهکار، تا آنانی را که شایسته‌اند بازخرید کنم. آنان از آنِ منند و از این رو بر گردنشان حق دارم... تو با مکر و نیرنگ و در کمال بی‌عدالتی، آنچه را از آنِ من بود، در قلمرو خودم از من ربودی؛ اما من در کمال انصاف و عدالت، آن را با پرداخت فدیه —و نه از هیچ راه دیگر— بازمی‌ستانم. آنچه به نیرنگ ربودی، به فیض بازمی‌ستانم... و همان‌طور که درختی چوبین، موتِ آدم و جمیع بشریت را سبب شد، چوبهٔ دار من آنان را به حیات باز خواهد آورد.

و اما با ظهور عصر روشنگری، ایدهٔ «مسیح پیروز» رفته‌رفته مورد بی‌مهری محافل الاهیاتی واقع شد و به عنوان ایده‌ای کهنه‌پرستانه و ساده‌اندیشانه طرد گردید. تصویر «فتح دروازه‌های جهنم» که در میان دهقانان قرون وسطا از آن همه محبوبیت برخوردار بود، حال مطابق معیارهای اندیشه‌مندانهٔ عصر روشنگری اندیشه‌ای بدوی و ساده‌لوحانه به‌شمار می‌رفت.

به‌نظر می‌رسد که در این زمینه عوامل زیر بی‌تأثیر نبوده‌اند:

---

15. *Piers the Ploughman*

۱. آنان که اعتقاد به رستاخیز مسیح (نک: صص ۹۷-۹۸؛ ۴۱۶-۴۲۵) را مورد نقد عقلانی قرار دادند، در این مورد که آیا اصلاً می‌شود از «پیروزی» بر مرگ سخن گفت، سخت ابراز تردید کردند.

۲. تصاویری که به‌طور سنتی تداعی‌گر این نوع نگرش بود ــ نظیر وجود دیوی به نام شیطان، و نیروهای قاهر و شیطانی گناه و شرارت که زندگی انسان را در سلطه دارند ــ حال به عنوان خرافات عصر حجر مردود شمرده می‌شد.

تاریخ احیای مجدد این اندیشه را در عصر حاضر معمولاً سال ۱۹۳۱ می‌دانند، که سال انتشار کتاب مسیح پیروز نوشتهٔ گوستاف آولن[16] است. این کتاب کوچک که ابتدا به صورت مقاله‌ای در *Zeitschrift fur systematische Theologie* (۱۹۳۰) به زبان آلمانی به‌چاپ رسید، بر نگرش دنیای انگلیسی‌زبان در این باره تأثیری شگرف برجای نهاد. آولن می‌گفت جان کلامِ مفهوم سنتی مسیحی درخصوص کار مسیح همانا اعتقاد به این است که مسیح قیام‌کرده به‌واسطهٔ پیروزیش بر نیروهای شرارت، برای زندگی بشر امکانات جدیدی فراهم کرده است. آولن، در قالب شرحی خلاصه و بغایت فشرده از تاریخ نظریات مربوط به کفاره، اعلام می‌دارد که این نظریهٔ «سنتی» و بسیار مهم، تا دوران قرون وسطا بر مسیحیت حاکم بود، اما از آن پس نظریات «قانونی»[17] که بیشتر جنبهٔ انتزاعی داشت، بر محافل مسیحی رخنه کرد. دغدغهٔ تازه‌ای که نسبت به جنبهٔ اخلاقی کفاره پدید آمد، باعث شد نظریات عدالت‌محور کفاره مورد تأکید قرار گیرند و دیدگاه موسوم به «مسیح پیروز» که از نظر اخلاقی قدری مشکل‌آفرین بود، رفته‌رفته به فراموشی سپرده شود. اما با ظهور لوتر، ورق کاملاً برگشت. لوتر، شاید در واکنش به خشکی روحانی آراء مدرسیون در خصوص کفاره، مضمون مورد بحث را دوباره مطرح کرد. آولن آنگاه در ادامه می‌گوید که گرایشهای مدرسی آیین پروتستان راستین سبب شد این مضمون دوباره مورد بی‌توجهی قرار گیرد. به عقیدهٔ آولن، وقت آن است که این روند را برعکس کرده، این نظریهٔ مهم را از نو بازیابیم؛ زیرا در عصر نوین به‌راستی شایستهٔ توجه تمام و کمال ماست.

آولن میان آنچه نگرش مسیح پیروز یا دیدگاه «سنتی» می‌خواند و دو نگرش دیگری که به اعتقاد او در الاهیات نوین رواج یافته است تمایز می‌گذارد ــ یکی دیدگاهی کاملاً «عینی» که کفاره را منشاء تغییر و تحولی در خدا می‌داند؛ و دیگری دیدگاهی کاملاً «ذهنی» که در کفاره به

---

16. Gustaf Aulen

۱۷. legal، منظور، قانون و بُعد قضایی یا دادگاهی است که، به موجب آن، مرگ مسیح مجازات گناه بشر مطابق با رأی دادگاه الاهی دانسته می‌شود.

عنوان آنچه منشاء تغییری ذهنی در آگاهی انسان است می‌نگرد. آولن دیدگاه اول را به انسلم آو کنتربری، و دیدگاه دوم را به پیر آبلار نسبت می‌دهد و معتقد است دیدگاه مسیح پیروز را باید از این دو دیدگاه متمایز شمرد.

> موضوع اصلی آن [ایدهٔ مسیح پیروز] همانا مفهوم کفاره است به عنوان نبرد و پیروزی الاهی. مسیح ــ یعنی مسیح پیروز ــ بر ضد نیروهای شرارت در دنیا، یعنی قدرتهای قاهره‌ای که بشریت را دربند دارند و عذاب می‌دهند، می جنگد و پیروز می‌شود، و خدا در او دنیا را با خود آشتی می‌دهد. در اینجا باید بخصوص بر دو نکته تأکید کرد: نخست اینکه، این اندیشه دربردارندهٔ آموزهٔ کفاره به دقیق‌ترین و کامل‌ترین شکل آن است. و دوم اینکه، این مفهوم از کفاره، ویژگی متمایز خود را دارد و با دو دیدگاه دیگر کاملاً متفاوت است.

اما چندی نگذشت که مبانی تاریخی دیدگاه آولن زیر سؤال رفت. ادعای او مبنی بر اینکه دیدگاهش «اصیل‌ترین» نظریه در مورد کفاره است، بیش از حد اغراق‌آمیز بود. اندیشهٔ پیروزی مسیح بر مرگ و شیطان، درواقع از ارکان مهم درک کلی آبای کلیسا از ماهیت نجات بود، اما این تنها یکی از تصاویر یا دیدگاههای مورد بحث را تشکیل می‌داد. آولن در مورد اهمیت آن برای آبای کلیسا اغراق کرده بود. منتقدان آراء آولن می‌گفتند که اگر باید نظریه‌ای را بحق «اصیل‌ترین نظریهٔ کفاره» لقب داد، این نظریه همانا مفهوم نجات از طریق اتحاد با مسیح است.

با این حال، در مجموع، در آراء آولن با نظری مثبت نگریسته شد. این امر تااندازه‌ای نشان‌دهندهٔ سرخوردگی عمومی نسبت به جهان‌بینی عصر روشنگری است. اما شاید از آن مهم‌تر، نمایانگر درک روزافزونی است که نسبت به واقعیت وجود شرارت در دنیا پدید آمد ــدرکی که به‌واسطهٔ وقایع هولناک جنگ جهانی اول، عمیق‌تر هم شد. نظریات روشنگر زیگموند فروید که نشان می‌داد افراد چگونه به لحاظ روحانی زندانی ضمیر ناخودآگاه خودند، این ادعای عصر روشنگری را که انسان ذاتاً موجودی است منطقی، سخت زیر سؤال برد و بر اعتبار این اندیشه که بشر اسیر نیروهایی پنهان و ناشناخته است افزود. به‌نظر می‌رسید که دیدگاه آولن با درک روزافزونی که درخصوص جنبهٔ تاریک‌تر ذات بشر پدید می‌آمد، کاملاً همخوانی دارد. اکنون دیگر سخن گفتن از «نیروهای شرارت» از لحاظ منطقی کاملاً قابل‌قبول بود.

نکتهٔ دیگر آنکه، دیدگاه آولن، راه سوم یا حد وسطی بود مابین دو دیدگاهی که در آن زمان در محافل الاهیات پروتستان لیبرال درخصوص کفاره مطرح بود و هر روز بیش از پیش به اشتباه

بودنشان پی برده می‌شد. درخصوص دیدگاه «قانونی» که در این زمینه وجود داشت، عموماً بر این باور بودند که مسائل الاهیاتی دشواری را پیش می‌کشد، بویژه درخصوص جنبهٔ اخلاقی کفاره. و اما دیدگاه ذهنی نیز که معتقد بود مرگ مسیح جز برانگیختن احساسات دینی انسان کاری نمی‌کند، از لحاظ دینی سخت ناقص و ناکافی می‌نمود. آولن درخصوص معنای مرگ مسیح دیدگاهی ارائه می‌داد که هم از مشکلات موجود در دیدگاههای قضایی به‌دور بود و هم به‌شدت از ماهیت عینی کفاره دفاع می‌کرد. با این حال، دیدگاه آولن، موسوم به مسیح پیروز، مسائل مهمی را نیز پیش می‌کشید. به عنوان نمونه، برای این پرسش که نیروهای شرارت چگونه و به چه صورت از طریق صلیب مسیح مغلوب می‌شوند، هیچ توجیه منطقی نداشت. چرا این نیروها باید تنها از طریق صلیب و نه به طریقی دیگر نابود شوند؟

از آن پس، تصویر پیروزی در آنچه راجع به صلیب نوشته می‌شد، بسط و تکامل یافت. رودولف بولتمان نظام اسطوره‌زدایی خود را بر مضمون پیروزی در عهد جدید نیز پیاده‌کرد و آن را به پیروزی بر وجود غیراصیل و نیز پیروزی بر بی‌ایمانی تعبیرکرد.

پاول تیلیش نیز با الهام از دیدگاه آولن، پیروزی مسیح بر صلیب را به پیروزی بر نیروهای اگزیستانسیل تعبیرکرد که می‌خواهند ما را از وجود اصیل محروم کنند. بدین‌ترتیب، بولتمان و تیلیش با اتخاذ این‌گونه مواضع اگزیستانسیالیستی، دیدگاهی درخصوص کفاره را که در اصل کاملاً جنبهٔ عینی داشت، به پیروزی ذهنی در چارچوب آگاهی انسان تبدیل کردند.

پال فیدز[۱۸]، الاهی‌دان و استاد دانشگاه آکسفرد، در اثرش با عنوان رخداد گذشته و نجات حاضر (۱۹۸۹) بر این نکته تأکید نهاد که مفهوم پیروزی کماکان در تفکر مسیحی در مورد صلیب از جایگاهی مهم برخوردار است.

کارکرد مرگ مسیح صرفاً این نیست که به ما شناخت تازه‌ای منتقل کند یا عقاید کهنه را به شیوه‌ای نو بیان نماید، بلکه مرگ مسیح باعث می‌شود موجودیت تازه‌ای داشته باشیم:

> مرگ مسیح عملاً در ما پیروزی می‌آفریند... کار مسیح یکی از لحظاتی در طول تاریخ بشر است که «امکانات وجودی تازه‌ای در برابر ما می‌گشاید.» آنگاه که امکان تازه‌ای آشکارگردد، دیگران نیز می‌توانند از آن بهره گیرند و، بدین‌ترتیب، این تجربه را تکرار و از نو تجربه کنند.

---

18. Paul Fiddes

صلیب و آمرزش

بنا بر نگرش سوم، مرگ مسیح مبنایی است که به واسطهٔ آن خدا می‌تواند گناه را بیامرزد. این ایده را به‌طور سنتی به انسلم آو کنتربری، نویسندهٔ قرن یازدهم، نسبت می‌دهند. انسلم، بر این اساس، در اثبات ضرورت انسان شدن مسیح برهانی اقامه کرد. دیدگاه او در دوران راست‌دینی، جزئی از اصول جزمی آیین پروتستان شد و بازتاب آن را در بسیاری از سرودهای روحانی قرون هیجدهم و نوزدهم شاهدیم. انسلم این دیدگاه را تا حدی از سر نارضایتی عمیقش نسبت به دیدگاه مسیح پیروز اتخاذ کرد، زیرا عقیده داشت که اساس آن دیدگاه بر سلسله فرضیاتی بغایت سؤال‌برانگیز درخصوص «حق و حقوق شیطان[۱۹]» استوار است و نیز دلالت ضمنی دارد بر اینکه خدا برای بازخرید و رهایی انسان، چنانکه باید و شاید صادقانه عمل نکرده است.

انسلم درنمی‌یافت که چرا باید در مورد انسان سقوط کرده حق و حقوقی برای شیطان قائل بود، چه رسد به اینکه بگوییم خدا موظف است چنین حقوقی را محترم شمرد. از نظر انسلم، نهایت آنچه می‌توان در مورد شیطان گفت این است که بر انسان قدرت بالفعل[۲۰] دارد ــ یعنی عملاً چنین است که بر آدمیان قدرت دارد، ولو آنکه این قدرت نامشروع و غیرقابل‌دفاع باشد. اما این قدرت و اقتدار، قانونی[۲۱] نیست ــ یعنی ریشه در هیچ قانون یا اصل اخلاقی ندارد. انسلم در ردّ این‌گونه عقاید می‌گوید: «نمی‌دانم این‌گونه نظرها چه پشتوانه‌ای دارد.» به همین ترتیب، هرگونه ایده‌ای مبنی بر اینکه خدا در جریان نجات انسان شیطان را می‌فریبد، از نظر انسلم به‌کلی مردود است. روند نجات یکسر بر عدالت خدا استوار است و، در حقیقت، تجلی این عدالت است.

تأکید انسلم یکسر بر عدالت خداست و بس. خدا بشر را به شیوه‌ای رهایی می‌دهد که کاملاً با صفت الاهی عدالت همخوانی دارد.

اثری که انسلم با عنوان چرا خدا انسان شد نگاشته است، در قالب گفت‌وگو، یکسر به مسئلهٔ امکان رهایی انسان می‌پردازد. انسلم طی بحثی که پیش می‌کشد، هم ضرورت انسان شدن مسیح را خاطرنشان می‌سازد و هم بر قدرت نجاتبخشی که در مرگ و رستاخیز عیسی مسیح نهفته است مهر تأیید می‌زند (البته اینکه در این کار چقدر توفیق یافته، موضوع بحث است). استدلال انسلم پیچیده است و می‌توان آن را این‌طور خلاصه کرد:

۱. خدا در ابتدا انسان را پارسا آفرید و هدفش این بود که او را از برکت ابدی بهره‌مند گرداند.

---

19. iusdiaboli 20. de facto 21. de jure

۲. بهره‌مند شدن از این برکت ابدی، منوط و مشروط به آن است که انسان از خدا اطاعت کند. اما انسان به علت گناه قادر نیست این ضرورت اطاعت را بجا آورد که، درنتیجه، ظاهراً باعث می‌شود هدف آغازین خدا از آفرینش انسان عقیم مانَد.

۳. اما از آنجا که عقیم ماندن اهداف خدا ناممکن است، باید راهی برای اصلاح این وضع وجود داشته باشد. ولی اصلاح این وضع تنها در صورتی ممکن است که تاوانی برای گناه پرداخت شود. به عبارت دیگر، برای زدوده شدن گناه انسان باید کاری صورت گیرد.

۴. خود انسان به‌هیچ‌وجه قادر به پرداخت این تاوان ضروری نیست، زیرا از ابزار و منابع لازم برای این کار بی‌بهره است. از طرف دیگر، خدا منابع لازم را برای تدارک خسارت یا تاوان مورد نیاز دراختیار دارد.

۵. یک «انسان-خدا»، هم (در مقام خدا) توانایی لازم برای فراهم‌کردن چنین توانایی را دارد و هم (در مقام انسان) مکلف به پرداخت این تاوان است. از این رو، مسیح به صورت انسان درمی‌آید تا تاوان یا خسارت لازم پرداخت شود و انسان رهایی یابد.

در اینجا لازم است چند نکته را توضیح دهیم. نخست آنکه، در گناه به عنوان اهانت به خدا نگریسته می‌شود. بزرگی این اهانت متناسب با بزرگی و عظمت کسی است که اهانت نسبت به او صورت گرفته است. بسیاری از محققان، با استناد به این طرز نگرش انسلم، می‌گویند که او عمیقاً از پیشفرضهای نظام فئودالی زمان خود تأثیر پذیرفته است و احتمالاً خدا را معادل ارباب مِلک تصور می‌کرده است.

نکتهٔ دوم اینکه، این موضوع که مفهوم «تاوان» از کجا سرچشمه گرفته است، منشاء بحثهای داغ بوده است. ممکن است از قوانین ژرمن آن دوران نشئت گرفته باشد که، به موجب آن، برای جبران اهانت می‌بایست وجه مناسبی پرداخت می‌شد. با این حال، اکثر صاحب‌نظران بر این باورند که انسلم در پیش کشیدن این ایده، مستقیماً از نظام تعذیری که در آن هنگام در کلیسا باب بود الگو گرفته است. مطابق قوانین کلیسا، گنهکار نادم موظف بود به تک‌تک گناهانش اعتراف کند. کشیش به هنگام اعطای آمرزش از او می‌خواست به عنوان «تاوان» کاری انجام دهد (برای مثال، به زیارت رود یا در اعمال خیریه شرکت جوید). از این طریق، فرد نادم به سبب اعطای آمرزش علناً ابراز قدردانی می‌کرد. بعید نیست انسلم ایدهٔ «تاوان» را از اینجا گرفته باشد.

توماس آکویناس در قرن سیزدهم مبانی الاهیاتی مفهوم «تاوان» را بیشتر بسط داد. آکویناس در توجیه کفایت «تاوان مسیح» برای جبران گناه انسان، سه دلیل می‌آورد:

> تاوان وقتی کافی و رضایتبخش است که فرد خاطی به کسی که نسبت به او خطا ورزیده است چیزی بدهد که شادی و رضایت‌خاطر ناشی از آن، در قیاس با نفرت و انزجار وی از خطا، بسی عظیم‌تر باشد. و اما مسیح با درد و رنجی که از سرِ محبت و اطاعت متحمل شد، در قیاس با تاوانی که ممکن بود خدا به عنوان جبران خطای کل بشر مطالبه کند، چیزی بس عظیم‌تر تقدیم او کرد؛ نخست به سبب عظمت محبتی که باعث شد آن همه درد و رنج را متحمل شود، و دوم به دلیل ارزش والای جانی که به عنوان تاوان فداکرد، زیرا هم الاهی بود هم انسانی. سوم، به واسطهٔ کامل بودن درد و رنجش و عظمت غم و اندوهی که بر خود گرفت.

دو جنبه از این استدلال، بخصوص شایان توجه است. نکتهٔ اولی که آکویناس مطرح می‌کند (محبت عظیم مسیح)، آشکارا در وفاق با تأکید پیر آبلار است بر اهمیت محبتی که مسیح با مرگش بر صلیب به ما نشان داد (نک: ص ۴۵۲). نکتهٔ دوم اینکه، آکویناس، به پیروی از انسلم، چنین استدلال می‌کند که ارزش ذاتی مرگ مسیح در گرو الوهیت اوست. به گفتهٔ آکویناس، «ارزش جسم مسیح را باید نه صرفاً بر اساس ماهیت جسم، بلکه بر اساس قدر و منزلت کسی سنجید که آن را به‌خود گرفت. زیرا این جسم، درواقع جسم خدا بود و ارزش بی‌نهایت خود را از او داشت.» آکویناس در پاسخ به این سؤال که چرا باید مرگ یک نفر دارای چنین اهمیت و قدرت نجاتبخشی باشد، به این واقعیت اشاره می‌کند که اهمیت مسیح در این خصوص نه بر بشریت او، بلکه بر الوهیت او استوار است.

با این حال، آکویناس با وجود تأکیدش بر الوهیت مسیح، به‌وضوح سخت مراقب است که اهمیت جنبهٔ بشری مسیح نادیده انگاشته نشود. می‌توان گفت نکات اول و سومی که مطرح می‌کند، هریک با تأکید بر اهمیت نجاتبخش محبت و رنج مسیح، برای جنبهٔ بشری عیسی در فرایند رهایی اهمیتی خاص قائل می‌شود. انسلم بشریت عیسی را صرفاً وسیله‌ای می‌دانست که مسیح از طریق آن می‌توانست مجازات گناه انسان را عادلانه متحمل شود، اما آکویناس توانست در مورد نقش نجات‌شناختی بشریت مسیح، ارزیابی مثبت‌تری ارائه دهد.

با این حال، به‌رغم مشکلات آشکار دیدگاه انسلم، آراء او سرآغاز پیشرفتی مهم در این زمینه شد. تأکید انسلم بر این نکته که خدا کاملاً خود را موظف می‌داند در سراسر فرایند نجات انسان مطابق اصول عدالت عمل کند، در حکم گسستی است قطعی از دیدگاه مسیح پیروز که به لحاظ اخلاقی قدری سؤال‌برانگیز می‌نمود. نویسندگان پس از انسلم، با الهام از دیدگاه وی، توانستند با

پی افکندن مبانی این دیدگاه بر اصول قانونی، بدان اعتبار بیشتری بخشند و آن را قابل قبول سازند. اهمیت قانون بشری بویژه در قرن شانزدهم مورد توجه قرار گرفت و در آن به عنوان الگویی مناسب از اینکه چگونه خدا گناه انسان را می‌بخشد نگریسته شد. در این دوران، در این خصوص که میان آمرزش گناه انسان و مرگ مسیح چه رابطه‌ای نهفته است، سه الگوی عمده به‌کار می‌رفت:

۱. **نمایندگی**: بنا بر این الگو، مسیح در چارچوب عهد، نمایندهٔ کل بشریت است. ایمانداران از طریق ایمان، به حیطهٔ عهدی که بین خدا و بشر وجود دارد قدم می‌نهند. هرآنچه مسیح به‌وسیلهٔ صلیب انجام داد، به خاطر عهد در دسترس همهٔ ایمانداران نیز قرار می‌گیرد. خدا درست همان‌طور که با قوم خود، اسرائیل، عهد بست، با کلیسای خود نیز عهد بسته است. مسیح به دلیل اطاعتش بر صلیب به نمایندگی از قوم خویش که با آنها عهد بسته است عمل می‌کند و، در مقام نمایندهٔ آنان، برایشان امتیازاتی کسب می‌نماید. تمام کسانی که به او ایمان می‌آورند مشمول این عهد می‌شوند و از تمام برکات و امتیازاتی که مسیح به سبب مرگ و قیامش به‌دست آورد برخوردار می‌گردند ــ ازجمله امتیاز آمرزش رایگان و کامل گناهان.

۲. **شراکت**: ایمانداران به‌واسطهٔ ایمان، در مسیح قیام‌کرده شریک می‌گردند و، به قول عبارت معروف پولس، «در مسیح» به‌سر می‌برند. آنان در او ادغام می‌گردند و در زندگی قیام‌کردهٔ او سهیم می‌شوند. درنتیجه، در تمام مزایا و امتیازاتی نیز که مسیح به سبب اطاعتش بر صلیب از آن خود ساخت سهیم می‌گردند. یکی از این امتیازات، امتیاز آمرزش گناهان است که فرد ایماندار از طریق ایمان از آن برخوردار می‌شود. ای. پی. ساندرز که در زمینهٔ **عهد جدید** صاحب‌نظر است، درخصوص اهمیت «شراکت در مسیح» برای پولس چنین می‌گوید:

> اهمیت مرگ مسیح برای پولس در وهلهٔ نخست این نیست که گناهان گذشته را کفاره می‌کند (هرچند پولس نیز همانند دیدگاه رسمی مسیحیت در این واقعیت تردیدی نداشت)، بلکه این است که ما با شریک شدن در مرگ مسیح، نسبت به قدرت گناه یا عصر کهنه می‌میریم و، درنتیجه، از آنِ خدا می‌گردیم... این انتقال از طریق شراکت در مرگ مسیح میسر می‌شود.

بدین‌ترتیب، با شراکت در مسیح، گناهان ما آمرزیده می‌شود و در پارسایی او سهیم می‌گردیم. این اندیشه ــ چنانکه از تصویر لوتر مبنی بر ازدواج بین مسیح و فرد ایماندار پیداست ــ از ارکان نظام نجات‌شناختی لوتر و کالون است.

۳. جایگزینی: مطابق این الگو، مسیح به عنوان نوعی جایگزین عمل می‌کند و به جای ما بر صلیب می‌رود. درواقع گناهکاران می‌بایست بابت گناهانشان بر صلیب می‌مردند، اما مسیح به جای آنها به صلیب کشیده می‌شود. خدا اجازه می‌دهد مسیح به جای ما قرار گیرد و تقصیرات ما را بر خود بگیرد، تا پارسایی او، که به سبب اطاعتش بر صلیب از آنِ وی گشته، از آنِ ما نیز بشود.

بااینهمه، نگرش فوق نسبت به کفاره با ظهور عصر روشنگری سخت مورد انتقاد واقع شد. عمده انتقاداتی که در این دوران بر آن وارد می‌دانستند به قرار زیر است:

۱. چنین نگرشی ظاهراً بر مفهوم گناه اولیه استوار است که نویسندگان عصر روشنگری آن را قبول نداشتند. از دید آنان، هر فرد به لحاظ اخلاقی مسئول گناه خود است و چیزی به اسم گناه موروثی ــ آن‌گونه که در آموزهٔ سنتی گناه اولیه مطرح شده بود ــ وجود ندارد.

۲. عصر روشنگری، شاید بیش از جنبهٔ عقلانی، بر اخلاقی بودن تمام آموزه‌های مسیحی تأکید داشت. و دیدگاه مطرح‌شده درخصوص کفاره، بویژه آنچه دربارهٔ انتقال تقصیر یا پارسایی بیان می‌داشت، از نظر بانیان عصر روشنگری به لحاظ اخلاقی چندان متقاعدکننده نبود. در اندیشهٔ مهم و محوری کفارهٔ نیابتی نیز شدیداً به دیدهٔ تردید نگریسته می‌شد: کجای این اندیشه از نظر اخلاقی درست است که فردی به جای فرد دیگر مجازات شود؟

با شکل‌گیری مکتب موسوم به «تاریخ اصول جزمی» (نک: صص ۳۷۵-۳۷۶)، بر شدت انتقادات وارد بر این مفهوم کفاره افزوده شد. نمایندگان این مکتب، از جی. اس. اشتاینبارت گرفته تا آدولف فون هارناک، اعلام داشتند که سلسله مفروضاتی که از ارکان مهم آموزهٔ جانشینی کیفری انسلم بود، صرفاً از سر تصادفاتی تاریخی به حیطهٔ الاهیات مسیحی راه یافته است. به عنوان مثال، اشتاینبارت در اثرش به نام نظام فلسفهٔ محض (۱۷۷۸) اعلام داشت که بنا بر یافته‌های تاریخی، سه «پیشفرض من‌درآوردی»، خودسرانه به دیدگاه مسیحیت درخصوص نجات راه یافته است:

۱. آموزهٔ آوگوستینوسی گناه اولیه؛

۲. مفهوم تاوان؛

۳. آموزهٔ انتقال پارسایی مسیح.

اشتاینبارت، به استناد این دلایل، احساس کرد که می‌تواند بی‌پروا اعلام دارد که شالودهٔ تفکر معیار پروتستان درخصوص کفاره، از اساس معیوب است و معلول کهنه‌پرستی گذشته‌های دور.

در سالیان اخیر، مفهوم گناه که در نگرشهای «قانونی» نسبت به نجات‌شناسی مفهومی است مهم و محوری، موضوع بحث و جدل‌های فراوانی بوده است و بویژه با مطرح شدن نظریات فروید، که ریشهٔ گناه را در تجارب دوران کودکی می‌دانست، بحث‌برانگیزتر هم شده است. «گناه» به عقیدهٔ برخی از نویسندگان قرن بیستم، صرفاً نوعی فرافکنی روانی ـ اجتماعی است که منشاء آن نه قدوسیت خدا، بلکه آشفتگی و پریشان‌حالی ذات خود انسان است. انسان این ساختارهای روانی ـ اجتماعی را بر صفحه‌ای خیالی که واقعیت «برونی»اش می‌پندارد فرامی‌افکند، و تصور می‌کند این واقعیت برونی به‌راستی به لحاظ عینی درست است. چنین اظهارنظری راجع به گناه، گرچه بیش از حد اغراق‌آمیز است، این امتیاز را دارد که روشن و صریح است و به‌خوبی نشان می‌دهد نگرش مورد بحث دربارهٔ کفاره در حال حاضر تا چه حد زیر فشار است.

با این حال، نگرش فوق به صلیب، کماکان حامیانی برجسته دارد. در پی جنگ جهانی اول، خوش‌بینی اخلاقی پروتستان لیبرال، که فرضیهٔ تکامل پشتوانهٔ آن بود، کاملاً از اعتبار افتاد (نک: صص ۱۰۸-۱۱۲) و، درنتیجه، موضوع گناه انسان و نیاز بشر به کار رهایی‌بخشی که از خارج از وضعیت خود او سرچشمه بگیرد دوباره مطرح شد. دو اثر مهم را در زمینهٔ بحث فوق می‌توان نتیجهٔ مستقیم بحران حیثیتی دانست که آیین پروتستان لیبرال در آن زمان دچار آن بود.

کتاب عادل شمردن خدا[۱] (۱۹۱۶)، اثر پی. تی. فورسیث، که در جریان جنگ جهانی اول در انگلستان نوشته شد، استدعایی است پرشور و حرارت برای بذل توجهی دوباره به مفهوم «عدالت خدا». فورسیث کمتر از انسلم نگران جنبه‌های قانونی و قضایی صلیب است. توجه او، در وهلهٔ نخست، معطوف این واقعیت است که صلیب چگونه با «کل حرکت و تار و پود اخلاقی جهان» پیوندی گسست‌ناپذیر دارد. آموزهٔ کفاره از «نظام برحق امور» جدایی‌ناپذیر است. خدا در جهت احیا و بازسازی این «نظام برحق امور» عمل می‌کند، بدین‌ترتیب که از طریق صلیب وسیله‌ای برای تجدیدحیات اخلاقی فراهم می‌آورد، چیزی که واقعیت جنگ ثابت کرد بشریت سخت نیازمند آن است و در عین حال خود از عملی ساختن آن عاجز.

> صلیب نه مضمونی الاهیاتی است و نه ابزاری قضایی، بلکه تبلور بحران جهان اخلاقی است در مقیاسی بس عظیم‌تر از جنگ. صلیب تئودیسی یا پاسخ تمامیت وجود خداست به مسئلهٔ شر، که در چارچوب محبت توأم با تقدیس، داوری عادلانه، و فیض نجاتبخش به کار تمامیت روح کل جهان رسیدگی می‌کند.

ارادهٔ خدا این است که، از طریق صلیب، دنیا را از راههایی درست به حالت درست اول

بازگرداند. این مضمون، درواقع از مضامین مهم آموزهٔ کفارهٔ انسلم است که به‌گونه‌ای خلاقانه مجدداً بیان می‌شود.

از این هم مهم‌تر، بحث مبسوطی است که کارل بارت در اثرش، اصول قطعی اعتقادات کلیسا، پیرامون مضمون «کفاره» و «آشتی» (واژهٔ آلمانی *Versohnung* بیانگر هر دو معناست) مطرح می‌کند. عنوان بخش اصلی این اثر (جلد چهارم، بخش اول، قسمت ۵۹، شمارهٔ ۲) که به بررسی این موضوع اختصاص یافته، چنین است: «داوری که به‌جای ما داوری شد.» عنوان مذکور برگرفته از کاتشیسم هایدلبرگ است که در آن از مسیح به عنوان داوری یاد شده است که «نمایندهٔ من در پیشگاه تخت داوری خداست، و هر نوع محکومیت را از من برداشته است.» بخش مذکور را می‌توان تفسیری مبسوط پیرامون دیدگاه مهم سنت کلیسای اصلاح‌شده دانست در این باره که داوری خدا، اولاً، به چه صورت نمایان و اجرا می‌شود و، در ثانی، چگونه خود خدا آن داوری را بر خود می‌گیرد (موضوعی که از مضامین بسیار مهم دیدگاه انسلم است، هرچند خود انسلم نتوانست آن را در چارچوب آموزهٔ تثلیث بگنجاند).

این بخش سراسر آکنده است از واژگان و تصاویر مربوط به گناه، داوری، و بخشایش. در واقعهٔ صلیب، خدا را می‌بینیم که بحق بر انسان گنهکار داوری می‌کند (بارت بدین‌منظور ترکیب Sundermensch، به معنی «انسانِ گناه»، را به کار می‌برد تا بر این نکته تأکید ورزیده باشد که گناه جنبه‌ای تفکیک‌پذیر از ذات انسان نیست). بارت می‌گوید صلیب، توهمات انسان را که گمان می‌کند خودکفاست و می‌تواند مستقلاً به داوری خود بنشیند (آنچه به عقیدهٔ بارت مضمون اصلی وقایع باب سوم پیدایش است: «آدمیان می‌خواهند خود داور خود باشند»)، یکسر افشا می‌سازد و بطالت آن را آشکار می‌کند.

هرگونه تغییری در این وضع مستلزم آن است که اشتباه بودن ذاتی آن پذیرفته شود. صلیب مسیح، از نظر بارت، کانونی است که در آن داور عادل، داوری خود را در مورد انسان گنهکار اعلام می‌دارد و، همزمان، این داوری را بر خود می‌گیرد.

> آنچه بر صلیب رخ داد این است که پسر خدا به عنوان انسان به‌جای ما قرار گرفت و به‌جای ما متحمل آن داوری شد که ما زیر آن بودیم و، بدین‌سان، داوری عادلانه را در مورد ما انسانها اجرا کرد... از آنجایی که ارادهٔ خدا چنین بود که در پسرش بر ما داوری کند، داوری شدن ما یکسر در شخص او عملی گشت: او به‌جای ما متهم، محکوم، و کشته شد. او داوری کرد، و خودِ داور بود که بر او داوری شد، و داور اجازه داد بر او داوری شود... چرا خدا انسان شد؟ تا خدا به عنوان

انسان بتواند تمام این کارها را برای ما خاطیان و گنهکاران به انجام رساند و تحقق بخشد و به کمال رساند، تا از این طریق با او آشتی یابیم و به سویش بازگردیم.

بدین‌ترتیب، ماهیت کاملاً نیابتی صلیب روشن می‌شود. خدا داوری عادلانه‌اش را به این صورت اجرا کرد: گناه ما را آشکار ساخت، آن را بر خود گرفت و، بدین‌ترتیب، قدرت آن را خنثی کرد.

بدین‌ترتیب، صلیب، هم «موافق» ما عمل می‌کند، هم «ضد» ما. نمی‌تواند گناهمان را بزداید مگر آنکه نخست کراهت آن را تمام و کمال آشکار سازد:

> آن جنبه از مرگ او بر صلیب که «موافق» ما عمل می‌کند، جنبهٔ هولناک مرگ او را که «ضد» ماست نیز دربر دارد و مشمول می‌گردد. بدون این جنبهٔ هولناک «ضد» ما، از جنبهٔ الاهی، مقدس، رهایی‌بخش، و سودمند و مؤثرِ «موافق» ما ــ که از طریق آن بشریت و کل دنیا این امکان را یافت که به سوی خدا بازگردد ــ خبری نمی‌بود.

نگرشهای قانونی یا کیفری به معنای مرگ مسیح، کماکان در حیطهٔ الاهیات انجیلی از اهمیتی ویژه برخوردار است. یکی از بارزترین ویژگیهای رنسانس انجیلی از جنگ جهانی دوم به این سو، تأکیدِ آن است بر تحقیقات معاصری که در زمینهٔ درک عهد جدید از مفهوم کفاره به عمل آمده است. آثاری چون موعظهٔ رسولان درباره صلیب (۱۹۵۵) نوشتهٔ لئون ماریس[۲۲]، و صلیبِ مسیح (۱۹۸۶) نوشتهٔ جان استات[۲۳] بیانگر آن است که نگرشهای قانونی نسبت به صلیب، کماکان در درک انجیلی از ایمان مسیحی دارای جایگاهی محوری است. جیمز پَکر در سال ۱۹۷۴ ویژگیهای کلی این نگرش را با صراحتی خاص اینچنین بیان داشته است:

> مرگ مسیح نخست بر خدا تأثیر گذاشت، زیرا از این طریق غضب او تسکین یافت[۲۴] (یا، بهتر بگوییم، غضب خود را تسکین داد). مرگ مسیح به علت همین تأثیرش بر خدا بود که توانست نیروهای تاریکی را منهدم سازد و محبت جست‌وجوگر و نجاتبخش خدا را آشکار نماید. جان کلام آنکه، مسیح با مرگ خود، چیزی را تقدیم خدا کرد که غرب از آن به عنوان تاوان گناه یاد می‌کند، تاوانی که، بنا به شخصیت خود خدا، تنها وسیله‌ای بود که می‌توانست «نه» را بر زبان او به «آری» تبدیل کند. این تاوان را هرگونه که تلقی کنیم ــادای احترام از

---

22. Leon Morris 23. John Stott 24. propitiation

طریق قبول مرگ؛ مرگ به عنوان کمال اطاعت مقدسانه؛ چشیدن طعم طردشدگی جهنمی از سوی خدا که همانا داوری نهایی او بر گناه است؛ یا اعترافی کامل در قبال گناهان بشر همراه با چشیدن طعم تلخ آنها از طریق همدردی مهرآمیز، یا همهٔ اینها با هم (و هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین نباشد)ــ در اصل موضوع تغییری پدید نمی‌آید: عیسی با تحمل صلیب، گناهان ما را زدود، غضب خالق ما را تسکین داد، «نه» را بر زبان خدا به «آری» بدل ساخت، و بدین‌گونه نجاتمان داد.

صلیب به عنوان نمونه‌ای اخلاقی

یکی از جنبه‌های مهم درک عهد جدید از معنای صلیب این است که خدا از این طریق محبت خود را نسبت به بشر آشکار می‌سازد. آوگوستینوس اسقف هیپو تنها یکی از بیشمار نویسندگان آبای کلیساست که تأکید دارند از جمله انگیزه‌های مهم رسالت مسیح، یکی همین بود که «محبت خدا را نسبت به ما نمایان سازد.»

نظیر چنین تأکیدی را مدتها پیش از آوگوستینوس در نوشته‌های کلمنس اسکندرانی در اوایل قرن سوم نیز شاهدیم. کلمنس نشان می‌دهد که چطور انسان شدن مسیح، بویژه مرگ او بر صلیب، محبت خدا را نسبت به بشر با قدرت تمام به ثبوت می‌رساند و انسان را مکلف می‌سازد که او نیز نسبت به خدا چنین محبتی داشته باشد.

> [مسیح] از این رو به این جهان آمد، از این رو طبیعت انسانی بر خود گرفت، و از این رو درد و رنج بشر را داوطلبانه به جان خرید که می‌خواست با تنزل به سطح ضعف و ناتوانی ما انسانها، ما را به سطح قدرت و توانایی خود ارتقا دهد. و درست پیش از آنکه قربانی خود را تقدیم کند، آن هنگام که جان خویش را به عنوان فدیه داد، این عهد تازه را برای ما به یادگار گذاشت: «محبت خود را به شما می‌دهم» (یوحنا ۱۳: ۳۴). ماهیت این محبت چیست و گسترهٔ آن تا کجاست؟ او جان خود را در راه فرد فرد ما داد، جانی که به اندازهٔ کل جهان هستی ارزش داشت و از ما نیز می‌خواهد، در مقابل، نسبت به یکدیگر چنین محبتی داشته باشیم.

شاید بتوان پیر آبلار را مهم‌ترین منادی این تأکید در دوران قرون وسطا خواند. البته باید بر این نکته تأکید ورزیم که آبلار ــ بر خلاف نظر برخی از مفسرانش ــ به‌هیچ‌وجه معنای صلیب را صرفاً به نمودی از محبت خدا محدود نمی‌سازد. بلکه این واقعیت تنها یکی از بیشمار عناصر

تشکیل‌دهندهٔ نظام نجات‌شناختی اوست که، از جمله، عقاید سنتی درخصوص مرگ مسیح به عنوان قربانی گناه انسان را نیز دربر می‌گیرد. آنچه آراء آبلار را در این خصوص از سایرین متمایز می‌کند، تأکید اوست بر تأثیری که صلیب در درون انسان دارد.

از نظر آبلار، «هدف و علت اصلی تجسم این بود که مسیح از این طریق بتواند دنیا را به نور حکمت خود منورگرداند و آن را به محبت خویش برانگیزاند.» این گفتهٔ آبلار درواقع تکرار همان ایدهٔ آوگوستینوس است که می‌گفت انسان شدن مسیح، گسترهٔ محبت خدا را علناً آشکار می‌سازد تا بدین‌ترتیب آدمیان نیز، در مقابل، چنین محبتی از خود نشان دهند. «پسر خدا طبیعت ما را بر خودگرفت، و بدین‌ترتیب بر آن شد که در قول و فعل سرمشق ما باشد، حتی تا پای جان، تا از این طریق ما را در محبت به خود پیوند زند.»

آنگاه آبلار با تشریح بیشتر تأثیری که محبت خدا در مسیح بر آدمیان به جای می‌نهد، به‌خوبی بر ایدهٔ مذکور تأکید می‌ورزد:

> محبت ما به سبب ایمانمان به مسیح افزایش می‌یابد، زیرا به‌ایمان می‌دانیم که خدا در مسیح طبیعت انسانی ما را با خود یکی ساخته است، و با رنج کشیدن در این طبیعت، آن محبت عظیم را که خود درباره‌اش سخن گفت به ما نشان می‌دهد: «کسی محبتی بزرگتر از این ندارد» (یوحنا ۱۵: ۱۳). بدین‌ترتیب، به‌واسطهٔ فیض او و از طریق پیوند محبت، با او و با همسایه‌مان یکی می‌گردیم... بنابراین، رهایی ما از طریق رنج مسیح، درواقع همان محبت عمیقی است که در درون ما پدید آمده است و نه‌تنها از بندگی گناه آزادمان می‌کند، بلکه ما را به آزادی حقیقی فرزندان خدا داخل می‌گرداند، تا هرآنچه می‌کنیم از محبت باشد، نه از ترس ــ محبت به او که ما را مشمول چنان فیضی گردانده است که عظیم‌تر از آن یافت نشود.

با این حال، آبلار در این خصوص بنیاد الاهیاتی مستحکمی ارائه نمی‌دهد تا با استناد به آن دریابیم مرگ مسیح دقیقاً به چه سبب باید تجلی محبت خدا دانسته شود. بااینهمه، نگرش او به معنای مرگ مسیح، تأثیر عظیم و نیرومندی را که این مرگ در درون انسان دارد به‌خوبی بیان می‌دارد ــ موضوعی که برخی از نویسندگان همعصر وی، نظیر انسلم آو کنتربری، یکسر از آن غافل مانده بودند.

با ظهور عصر روشنگری و گسترش آن در سطح جهانی، رفته‌رفته هر نوع نگرشی به کفاره که

به نوعی حاوی مفاهیم متافیزیکی بود، مورد انتقاد واقع شد. مفاهیمی چون قربانی‌ای که به نوعی بر خدا تأثیر می‌گذارد، یا این اندیشه که مسیح مرد تا تاوان گناه را بپردازد و رضایتِ خدا را جلب کند، کاملاً مردود شناخته شد. ابراز تردید و بدگمانی روزافزون متفکران عصر روشنگری نسبت به رستاخیز سبب شد که الاهی‌دانان این دوران چندان راغب نباشند آن را ــ لااقل با شور و حرارتِ ادوار گذشته ــ در الاهیات کفاره خود بگنجانند. نتیجه آنکه، الاهی‌دانان دوران روشنگری بیشتر بر خود صلیبِ تأکید کردند.

با این حال، بسیاری از الاهی‌دانان عصر روشنگری با آموزهٔ «دو طبیعت مسیح» نیز مشکل داشتند. نظام مسیح‌شناسی که شاید به بهترین وجه بیانگر روح حاکم بر این دوران باشد، نوعی مسیح‌شناسی کمّی است، یعنی مسیح‌شناسی که میان مسیح و دیگر انسانها به لحاظ کمّی تفاوت قائل است، نه به لحاظ طبیعت. الاهی‌دانان این دوران چنین استدلال می‌کردند که مسیح تبلور برخی ویژگیهاست که ــ بالفعل یا بالقوه ــ در تمام دیگر انسانها نیز وجود دارد، با این تفاوت که عیسی بسیار بیشتر از دیگر آدمیان از این خصوصیات بهره دارد و به لحاظ کمّی بر آنان پیشی جسته است.

با اِعمال چنین ملاحظاتی بر نظریات مربوط به کفاره، رفته‌رفته به الگویی ثابت می‌رسیم ــ الگویی که آن را در آثار نویسندگان قرن هجدهم، نظیر جی. اس. اشتاینبارت، آی. جی. تولنر[۲۵]، جی. اف. زایلر[۲۶]، و کی. جی. برتشنایدر[۲۷] کمابیش شاهدیم. ویژگیهای عمدهٔ آن خلاصه‌وار از این قرار است:

۱. صلیب هیچ مصداق یا ارزش متافیزیکی ندارد. ارزش آن یکسر در گرو تأثیری است که بر بشر می‌نهد. بدین‌ترتیب، صلیب تنها به این معنا یک «قربانی» است که مسیح جانش را بر آن فدا کرده است.

۲. کسی که بر صلیب مرد، انسانی بیش نبود و تأثیر مرگ او نیز فقط بر انسانهاست و بس. تأثیر آن هم به این صورت است که به ما الهام می‌بخشد و تشویقمان می‌کند تا از نمونهٔ اخلاقی مسیح الگو بگیریم.

۳. مهم‌ترین جنبهٔ صلیب این است که نشان می‌دهد خدا چقدر به ما محبت دارد.

این نوع نگرش در محافل عقل‌گرای اروپای قرن نوزدهم نفوذ و مقبولیت فراوان یافت. دیگر از کیفیت پر رمز و راز و بظاهر غیرمنطقی صلیب خبری نبود و آنچه می‌ماند، دعوتی بود مؤثر و

---

25. I. G. Tollner 26. G. F. Seiler 27. K. G. Bretschneider

پرقدرت از بشریت، تا با الگو گرفتن از نگرش و شیوهٔ زندگی عیسی مسیح، به اعتلای اخلاقی دست یابد. در این‌گونه محافل به عیسی بیشتر به چشم یک شهید نگریسته می‌شد تا نجات‌دهنده.

مهم‌ترین کسی که با این نوع نگرش عقل‌گرایانه نسبت به صلیب به مخالفت برخاست، شلایرماخر بود که تأکید داشت مرگ مسیح صرفاً ارزش اخلاقی ندارد بلکه به لحاظ دینی نیز بغایت ارزشمند است. مسیح نمرد تا نظامی اخلاقی بنیان نهد یا بر دیدگاهی اخلاقی مهر تأیید زند، بلکه به این جهان آمد تا خداآگاهی را کاملاً بر زندگی بشر حاکم گرداند. شلایرماخر می‌گوید رهایی عبارت است از برانگیخته شدن و اعتلا یافتن خداآگاهی طبیعی انسان از طریق «ورود تأثیر زندهٔ مسیح.» مسیح از «خداآگاهی مطلق و نیرومند» برخوردار است. این خداآگاهی مسیح دارای چنان قدرت عظیمی است که قادر است ما انسانها را نیز همچون او به خداآگاهی رساند و بدین‌گونه موجب نجات و رهایی بشر شود.

ظاهراً شلایرماخر مدل رهبر سیاسی متنفذ و پرجذبه‌ای را در نظر دارد که قادر است دید و بینش خود را با چنان وضوح و قدرتی منتقل سازد که مخاطبانش نه فقط به درک آن نایل آیند، بلکه چنان مجذوب آن شوند که از آن پس به‌کلی دگرگون گردند و با تمام وجود در این دید با او سهیم و دمساز شوند. و، بااینهمه، آن اندیشه کماکان اندیشهٔ خود او باقی می‌ماند. او دیگران را به اعتقاد به آن برانگیخته است، بی‌آنکه ویژگی شخصی و منحصربه‌فرد آن اندیشه و دید مخدوش شود: دید، کماکان دیدِ خود اوست.

> اکنون فرض کنیم کسی می‌خواهد برای اولین بار گروهی را که از یک انسجام طبیعی برخوردار است به صورت جامعه‌ای مدنی درآورد (افسانه‌ها پر است از چنین نمونه‌هایی). فرایند این کار به این صورت است که چنین کسی نخست باید نسبت به ایدهٔ تشکیل حکومت آگاهی پیدا کند. این ایده باید کاملاً به تار و پود وجودش رخنه کند و تمامی شخصیتش را تحت‌الشعاع قرار دهد. آنگاه وی دیگران را نیز به‌گونه‌ای پویا در ایدهٔ خود سهیم می‌سازد، بدین‌ترتیب که، با سخنانی ماهرانه، آنان را از وضع رقت‌بار کنونی‌شان می‌آگاهاند. بدین‌ترتیب می‌تواند ایده‌ای را که درواقع اصل اساسی زندگی شخصی خود اوست، به دیگران نیز القا کند و آنان را با آرمان زندگی خود همراه سازد.

با این حال، آنچه شلایرماخر می‌گوید، الگوگرایی به‌معنای دقیق کلمه نیست. شلایرماخر در تبیین این مسئله از دو اصطلاح مهم آلمانی ــ یعنی Urbildlichkeit و Vorbildlichkeit ــ

استفاده می‌کند، که ترجمهٔ دقیق هر دو به زبان انگلیسی [و نیز به فارسی] دشوار است.

۱. Urbildlichkeit را می‌توان به «کمال مطلوب بودن» ترجمه کرد. از نظر شلایرماخر، عیسای ناصری کمال مطلوب خداآگاهی در انسان، و نهایت تقوا و پارسایی است که انسان ممکن است بدان دست یابد (Frommigkeit). اگر این مفهوم را به‌تنهایی بررسی کنیم، ممکن است بظاهر با این اندیشهٔ عقل‌گرایانه که عیسی الگوی اخلاقی بشری بیش نیست، چندان تفاوتی نداشته باشد. اما شلایرماخر به دو طریق از این مشکل پرهیز می‌کند. نخست آنکه، تأکید می‌ورزد که عیسای ناصری صرفاً یک الگوی اخلاقی نیست و نباید او را کسی دانست که تنها به تبیین حقایق جاودان اخلاقی اشتغال دارد و بس. بلکه او یگانه الگوی ایدئال است از آن خداآگاهی کاملی که انسان ممکن است بدان دست یابد ــ اندیشه‌ای دینی، نه صرفاً اخلاقی یا عقلانی. دوم آنکه، مسیح قادر است این خداآگاهی را ــ همان‌طور که در بالا اشاره شد ــ به دیگران نیز منتقل سازد، کیفیتی که شلایرماخر آن را در قالب اصطلاح Vorbildlichkeit بررسی می‌کند.

۲. Vorbildlichkeit را می‌توان «کیفیتی که بر اساس آن فرد قادر است این کمال مطلوب را در دیگران نیز برانگیزاند» ترجمه کرد. عیسای ناصری صرفاً نمونهٔ یک کمال مطلوب نیست بلکه کسی است که قادر است این کیفیت را در دیگران نیز به‌وجود آورد یا برانگیزاند.

شلایرماخر، بر اساس این نگرش، دیدگاههای موجود درخصوص شخصیت مسیح را سخت به باد انتقاد می‌گیرد. نویسندگان عصر روشنگری عیسای ناصری را صرفاً آموزگاری دینی می‌دانستند که به بشریت درس انسانیت می‌داد، یا شاید هم او را الگویی از یک سلسله اصول دینی یا اخلاقی تصور می‌کردند. چنانکه پیش‌تر نیز دیدیم، این بدان‌معنا نیست که عیسی خودْ این اصول یا تعالیم را بنیان نهاد؛ اعتبار و حجیت این اصول و تعالیم در گرو آن بود که با ارزشها و معیارهای عقلانی مطابقت داشته باشد. بنابراین، مرجعیت و حجیت عیسی اشتقاقی و ثانوی است؛ حال آنکه، حجیت عقل، بی‌واسطه و درجه یک است. شلایرماخر این نگرش را درکی تجربی[۲۸] از کار مسیح قلمداد می‌کند، درکی که «برای مسیح نقشی رهایی‌بخش قائل است ولی بدین‌معنا که صرفاً بر میزان کمال درونی ما می‌افزاید و کارایی آن جز از طریق تعلیم و الگودهی نیست.» با این حال، هم در آن زمان و هم در زمان حاضر، عموماً بر این باورند که دیدگاه شلایرماخر درخصوص کفاره صرفاً دیدگاهی است موسوم به Lebenserhohung که هدف را در نوعی اعتلای اخلاقی زندگی خلاصه می‌بیند. درنهایت معلوم شد که تمام عقاید بظاهر منحصربه‌فرد او، به جای آنکه

28. empirical

دیدگاه صرفاً الگوگرایانه را به‌گونه‌ای منسجم به مبارزه بطلبد، درواقع خود نیز به‌راحتی در چارچوبِ همین مقوله می‌گنجد.

بارزترین نمونهٔ نگرش الگوگرایانه در انگلستان سخنرانیهای بامپتون است که مدرنیست مشهور، هیستینگز راشدال، به سال ۱۹۱۵ ایراد کرد (نک: ص ۱۱۴). در این سخنرانیها، راشدال سخت بر نگرشهای سنتی که در مورد کفاره وجود داشت تاخت.

تنها تفسیری از صلیب که می‌توانست برای نیازهای دنیای امروز مناسب باشد، دیدگاهی بود که پیر آبلار، نویسندهٔ قرون وسطا، مدتها قبل بیان داشته بود:

> اعتقاد اولیهٔ کلیسا را که بنا بر آن «در میان مردمان نام دیگری نیست که بتوان به واسطهٔ آن نجات یافت» می‌توان چیزی شبیه این ترجمه کرد: «در میان مردمان آرمان دیگری نیست که بتوان به‌واسطهٔ آن نجات یافت، مگر آرمان اخلاقی که مسیح با سخنانش به ما آموخت و با زندگی و مرگ محبت‌آمیزش به نمایش گذاشت.»

اگرچه دیدگاه آبلار دقیقاً آنی نبود که راشدال به او نسبت می‌داد، خود راشدال در طرح استدلالاتش به این واقعیت توجهی نداشت. در روزگاری که نظریات داروین و نقد کتاب مقدس بر سر زبانها بود، دیگر برای درک مرگ مسیح بر اساس مفهوم عینی گناه یا مجازات الاهی جایی نبود. از دیگر نویسندگان انگلیسی متأخرتر که موضعی مشابه راشدال در پیش گرفتند، می‌توان از جی. دبلیو. اچ. لَمپ و جان هیک نام برد. لمپ در مقاله‌ای که تحت عنوان «کفاره: شریعت و محبت» برای سلسله کتب موسوم به *Soundings* (که از لحاظ عقیدتی، کاتولیکی لیبرال بود) نگاشت، پیش از آنکه در دفاع از نگرشی الگوگرایانه و مبتنی بر «معجزهٔ تناقض‌نمای محبت» داد سخن راند، سخت بر نگرشهای قانونی ـ قضایی که در این زمینه وجود داشت حمله کرد.

در این میان، موضع جان هیک بخصوص جالب توجه است، زیرا به جایگاه کار مسیح در گفت‌وگوی بین ادیان مربوط است. دیدگاه آنانی که در دین کثرت‌گرایند، دارای پیامدهای الاهیاتی مهمی است. الاهیات مسیحی سنتی چندان با برنامه‌های کثرت‌گرایان در دین که هدفشان یکدست کردن تمام ادیان است سازگار نیست. این اندیشه که همهٔ ادیان کمابیش یک چیز می‌گویند، در مورد برخی از ارکان اصلی مسیحیت به مشکل برمی‌خورد، بویژه در مورد آموزه‌های تجسم، کفاره، و تثلیث. کثرت‌گرایان بر این باورند که اگر بپذیریم با مرگ مسیح کاری ویژه و منحصربه‌فرد صورت گرفته است، ادیان غیرمسیحی را ناچیز شمرده‌ایم.

الگوگرایان در چاره‌اندیشی برای این معضل، منشاء تحولات مهمی در الاهیات و مسیح‌شناسی شدند: آموزه‌هایی چون تجسم که در آن عیسی مسیح بیش از حد با خدا برابر دانسته می‌شد، به نفع انواع نظامهای مسیح‌شناسی کمّی که با اهداف لیبرال‌ها مبنی بر تنزل مرتبهٔ عیسی سازگارتر بود، کنار گذاشته شد. این امر، چنانکه خواهیم دید، برای نجات‌شناسی متضمن دلالتهای مهمی است. مطابق این نگرش، بین شخص عیسای تاریخی و اصولی که گفته می‌شود وی منادی آن بوده است، سخت تمایز گذاشته می‌شود. پال نیتر صرفاً یکی از بیشمار نویسندگان کثرت‌گرایی است که معتقدند باید میان «رخداد عیسی[29]» (که خاص مسیحیت است) و «اصلِ مسیح[30]» (که برای تمام سنن دینی قابل‌دریافت است و هریک به شیوهٔ خاص خود آن را بیان می‌دارد، هرچند همگی به یک اندازه معتبرند)، تمایز گذاشت. بدین‌ترتیب، این نگرش کثرت‌گرایانه، در صلیب مسیح به چشم رخدادی می‌نگرد که چیزی را بر ما آشکار می‌سازد که از طرق دیگر نیز قابل‌دریافت است و درواقع یک امکان دینی کاملاً جهانشمول است. این‌گونه است که، برای مثال، هیک می‌گوید رخداد مسیح صرفاً «یکی از مواردی است که خدا از طریق آن به‌گونه‌ای خلاق در زندگی بشر عمل کرده و می‌کند.» آنچه مورد مسیح را از دیگر موارد مشابه متمایز می‌سازد، فقط و فقط این است که رخداد مسیح «داستانی است قابل‌رؤیت»، نه صرفاً «حقیقتی افزون بر سایر حقایق.»

بزرگترین مشکل دیدگاههای منحصراً الگوگرایانه نسبت به صلیب، برداشتی است که از گناه بشر دارند. عصر روشنگری مایل بود مفهوم گناه را بازماندهٔ دوران جهل و خرافه بداند که در عصر نوین باید آن را به‌دور افکند. اگر بتوان برای گناه به‌راستی معنایی قائل شد، باید گفت گناه همانا «جهل و ناآگاهی نسبت به ماهیت واقعی امور است.» از این منظر، مرگ مسیح برای زدودن گناه (به این مفهوم) کاملاً ضروری و حیاتی دانسته می‌شد، زیرا مسیح با مرگ خویش در مورد خدا به بشر جاهل و گمراه آگاهی بخشید.

اما در پی جنایات هولناک جنگ جهانی دوم از قبیل واقعهٔ آشویتس، این مفهوم گناه سخت زیر سؤال رفت و بنیان آن به‌شدت متزلزل گشت. در نتیجهٔ این‌گونه وقایع، به این باور دوران روشنگری که بشر ذاتاً نیکوست ضربه‌ای مهلک وارد آمد. زیر سؤال رفتن دیدگاه عصر روشنگری در مورد گناه، باعث شد مفهوم رهایی از طریق شناخت، از جمله نگرشهای الگوگرایانه نسبت به معنای مرگ مسیح، نیز رفته‌رفته جذابیت خود را در محافل الاهیاتی از دست بدهد.

---

29. Jesus-event 30. Christ-principle

ماهیت نجات در مسیح

چنانکه پیش‌تر ملاحظه شد، مفهوم نجات بسیار پیچیده است. یکی از وظایف الاهیات این است که از عناصر تشکیل‌دهندهٔ این مفهوم، تحلیلی انتقادی به‌دست دهد. با این حال، همین کار نیز بس پیچیده‌تر از آن است که در نگاه اول به‌نظر می‌رسد. تجربه نشان می‌دهد که جنبه‌های مختلف درک ایمان مسیحی از نجات، هریک در دوره‌ای خاص از تاریخ کلیسا، و تحت شرایطی خاص، محبوبیت و مقبولیت می‌یابد؛ و این امر خود نشان می‌دهد که هریک از این جنبه‌ها مستقیماً به شرایط خاصی که در واکنش به آن به‌وجود آمده است مرتبط است.

در مطالعاتی که اخیراً پیرامون مأموریت مسیحی[31] صورت گرفته است، بر اهمیت مطابقت با اوضاع و احوال[32]، و مفهوم مخاطب‌محوری[33] در اعلام پیام مسیح، فوق‌العاده تأکید شده است. به عبارت دیگر، این واقعیت مورد توجه قرار گرفته است که انجیل عیسی مسیح خطاب به شرایط خاصی است و مفهوم نجات را مطابق با آن شرایط اعلام می‌دارد. انجیل برای آنان که مظلوم و ستمدیده‌اند ــ خواه به لحاظ روحانی، خواه از نظر سیاسی ــ پیام رهایی دارد و برای آنان که بار گناه بر دلشان سنگینی می‌کند، حامل «خبر خوش» آمرزش و بخشایش است.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که پیام انجیل با وضعیت خاص مخاطبان آن پیوند دارد و، به دیگر بیان، مخاطب‌محور است. اگر بنا باشد هریک از این الگوهای نجات را به‌تنهایی تعیین‌کنندهٔ تمامیت درک مسیحی از نجات بدانیم، درکی که از انجیل خواهیم داشت بغایت محدود و ناقص خواهد بود. آنچه در پی خواهد آمد، بررسی گزیده‌ای است از جنبه‌های مختلف درک مسیحیت از نجات، و تحلیلی است بر اوضاع و احوالی که سبب شده است هریک از این جنبه‌ها در دوره‌ای خاص رواج و مقبولیت یابد. با این حال، بجاست یادآور شویم که، علاوه بر موارد زیر، به‌راحتی می‌شد به جنبه‌های دیگری نیز اشاره کرد، نظیر نجات به عنوان کمال اخلاقی یا به عنوان وسیلهٔ رهایی از قید دنیای فانی.

خداگونه شدن

«خدا انسان شد تا انسانها بتوانند خدا شوند.» می‌توان گفت این بیانیهٔ الاهیاتی، شالودهٔ اکثر تعالیم سنت مسیحی شرق در مورد نجات است، چه در دوران آبای کلیسا و چه در عصر حاضر

---

31. mission　32. contextualization　33. *receptor-orientation*

در قالب سنن الاهیاتی ارتدوکس یونان و روسیه. همان‌گونه که از بیانیهٔ فوق پیداست، بین آموزهٔ تجسم (انسان شدنِ مسیح) و درک فوق از مفهوم نجات، پیوندی بس مستحکم وجود دارد. از نظر آتاناسیوس، نجات عبارت است از شراکت انسان در وجود خدا. لوگوسِ الاهی از طریق واقعهٔ انسان شدن مسیح به بشر افاضه می‌شود. آتاناسیوس بر اساس قائل شدن یک طبیعت کلی برای بشر[۳۴]، این‌طور استدلال می‌کرد که لوگوس تنها موجودیت یک انسان خاص یعنی عیسی مسیح را به‌خود نگرفت، بلکه طبیعت کلی بشری را به خود گرفت. درنتیجه، تمام انسانها می‌توانند به‌واسطهٔ انسان شدن مسیح جنبهٔ خدایی پیدا کنند. هدف از آفرینش طبیعت بشری این بود که در وجود خدا سهیم‌گردد؛ این توانایی ذاتی بشر، از طریق نزول لوگوس، سرانجام به تحقق پیوست.

یکی از نویسندگان ارتدوکس عصر حاضر که بر مفهوم خداگونه شدن تأکیدی خاص دارد، ولادیمیر لاسکی، نویسندهٔ روسی، است. لاسکی در سال ۱۹۵۳ طی مقاله‌ای در مورد «نجات و خداگونه شدن»، درک ویژهٔ مسیحیت ارتدوکس از رابطهٔ بین نزول خدا به مرتبهٔ آدمیان و، به تبع آن، صعود آدمیان به مرتبهٔ خدا را به‌وضوح بیان کرد:

> نزول (*katabasis*) شخصیت الاهی مسیح، انسانها را قادر می‌سازد در روح‌القدس صعود (*anabasis*) نمایند. لازم بود پسر خدا داوطلبانه خود را خوار سازد و خالی نماید (*kenosis*) تا ما انسانها نجات یابیم و دعوت خود را مبنی بر *theosis*، که همانا خداگونه شدن مخلوقات است به‌واسطهٔ فیض نامخلوق، به‌انجام رسانیم. بدین‌ترتیب، کار رهایی‌بخش مسیح ــ یا کلی بگوییم، انسان شدن کلام ــ با هدف غایی مخلوقات که همانا یگانگی با خداست، ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. اگر این یگانگی در شخصیت الاهی پسر به انجام رسیده ــ پسری که خدای انسان‌شده است ــ لازم است فرد فرد ابنای بشر نیز به نوبهٔ خود به واسطهٔ چنین فیضی خداگونه شوند و، به قول پطرس، «شریک طبیعت الاهی» گردند (دوم پطرس ۱:۴).

و اما در سخن گفتن از اندیشهٔ خداگونه شدن مخلوقات، باید میان خدا شدن (*theosis*) و شبیه خدا شدن (*homoisis theoi*) تمایز گذاشت. مطابق ایدهٔ «خدا شدن»، که آن را به مکتب اسکندریه منسوب می‌دانند، خداگونه شدن یعنی یگانگی با جوهر خدا. و اما بر اساس ایدهٔ دوم

---

34. universal human nature

که با مکتب انطاکیه ملازم است، رابطهٔ فرد ایماندار با خدا بیشتر به صورت شراکت در آنچه الاهی است تعریف می‌شود، و این غالباً به عنوان کمال اخلاقی تفسیر می‌گردد. تفاوت بین این دو نگرش، تفاوتی است ظریف، و بیانگر دو دیدگاه مسیح‌شناختی متفاوت.

پارسایی در نظر خدا

«چگونه می‌توانم خدایی فیاض بیابم؟» این سؤال مارتین لوتر قرنهاست در گوش کسانی که مانند او به‌راستی معتقدند گنهکاران را امید مقبول افتادن در نظر خدایی عادل نیست طنین‌انداز است. مسئلهٔ نجات برای لوتر مستقیماً با این مسئله ارتباط پیدا می‌کرد که چگونه بشر خاطی ممکن است از آن پارسایی برخوردار گردد که بتواند در پیشگاه خدا بایستد. این مشغلهٔ فکری لوتر به‌هیچ‌وجه خاص آن زمان نبود بلکه امروز نیز کماکان ذهن اندیشه‌مندان را به‌خود مشغول می‌دارد ــ چنانکه از بیانات سی. اس. لویس در اثرش با عنوان مسیحیت ناب[۳۵] پیداست: «در آگاه‌ترین لحظات زندگیم نه‌تنها خود را مرد نازنینی نمی‌دانم، بلکه آگاهم که چه موجود رذل و پلیدی هستم. می‌توانم در بعضی از اعمالم بنگرم و از شدت وحشت و انزجار به حال تهوع بیفتم.» این‌گونه نگرانیها طبعاً باعث شد در سخن گفتن از مسئلهٔ پارساشمردگی از مقولات قانونی و قضایی استفاده شود. به عقیدهٔ لوتر، انجیل برای ایمانداران حاوی آن پارسایی بود که باعث می‌شد بتوانند از محکومیت در امان باشند و آزادانه به حضور خدا روند (نک: صص ۴۹۰-۴۹۳).

این‌گونه اندیشه‌ها بعدها در راست‌دینی پروتستان بسط و تکامل بیشتری یافت و در قالب سرودها و متون نیایشی عوام‌پسند این آیین رواج و گسترش پیدا کرد. در دورانی که تهدید مجازات الاهی بسیار جدی تلقی می‌شد (به عنوان نمونه، به موعظه‌های پرشور و حرارت جاناتن ادواردز در این خصوص توجه کنید)، اندیشهٔ رهایی از محکومیت گناه، از ارکان اصلی پیام انجیل محسوب گشت. یکی از سرودهایی که موضوع پارساشمردگی در نظر خدا به‌خوبی در آن بیان شده است، سرود **چگونه ممکن است؟** سرودهٔ چارلز وسلی است. چند بیت آخر این سرود می‌گوید:

اکنون از هیچ محکومیتی نمی‌هراسم؛
زیرا عیسی و هر آنچه در اوست، از آنِ من است!
زنده‌ام در او که سرور زندهٔ من است،
و ملبس به پارسایی الاهی.

---

35. *Mere Christianity*

وجود اصیل بشر

با ظهور اگزیستانسیالیسم، وجود اصیل بشر دوباره مورد توجه قرار گرفت (نک: صص ۲۴۴-۲۴۶). اگزیستانسیالیسم در اعتراض به این گرایش ضدانسانی که در انسان به چشم شیئی فاقد هرگونه موجودیت درونی نگریسته می‌شد، خواهان آن شد که زندگی درونی فرد مورد توجه قرار گیرد. تمایز مارتین هایدگر میان «وجود اصیل» و «وجود غیراصیل»، به‌خوبی بیانگر ساختار دوگانهٔ هستی بشر است: انسان دو راه پیش رو دارد. رودولف بولتمان در این مورد می‌گوید که عهد جدید درخصوص زندگی بشر از دو نوع وجود سخن به‌میان می‌آورد: یکی وجود اصیل یا رهایی‌یافته که ویژگی اصلی آن همانا ایمان به خداست؛ و دیگری وجود غیراصیل که خصیصهٔ بارز آن همانا گرفتار بودن در قید نظام‌گذرای مادی است. از نظر بولتمان، مسیح از طریق کریگما وجود اصیل را برای آدمیان ممکن و فراهم ساخت.

بولتمان نجات را یکسر به مفهوم «وجود اصیل» محدود نمی‌داند ــ چنانکه گویی مسیحیت تنها مربوط به دنیای تجربی فرد باشد. اما تأکیدی که بر این مفهوم دارد، این تصور را به‌وجود می‌آورد که این تمام آن «نجاتی» است که انجیل منادی آن است. پاول تیلیش نیز در قالب تعابیر و اصطلاحاتی مشابه ــهرچند با اندکی تفاوت‌ــ از همین خط فکری پیروی می‌کند. در چارچوب نظام پیشنهادی تیلیش، به‌راستی چنین به‌نظر می‌رسد که «نجات» تا حد یک فلسفهٔ کلی درخصوص هستی بشری تقلیل می‌یابد، فلسفه‌ای که به کسانی که از وجود تنش در هستی درونی خود آگاهند، بینش و بصیرت می‌بخشد. این نوع نگرش، هم از سوی کسانی که به عناصر ماورایی نجات توجه دارند با مخالفت روبه‌رو شده است و هم از طرف کسانی که جنبه‌های سیاسی و اجتماعی انجیل مسیح را مهم می‌دانند، مانند پیروان الاهیات رهایی‌بخش.

رهایی سیاسی

در الاهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین، بر اندیشهٔ نجات به عنوان رهایی سیاسی تأکیدی خاص شده است (نک: صص ۱۲۶-۱۲۹). این امر به‌وضوح از عنوانی که لئوناردو بوف برای کتابش انتخاب‌کرده پیداست: عیسای مسیح رهایی‌بخش. مفهوم نجات در این دیدگاه در اوضاع و احوال سیاسی امریکای لاتین، از جمله فقر خانمان‌برانداز‌ی که در این منطقه بیداد می‌کرد، و تلاشهایی که در جهت برقراری عدالت اجتماعی و سیاسی در جریان بود شکل خاص خود را می‌یابد. اصل بر این است که خدا همواره طرفدار فقرا و مظلومان جهان است، چنانکه در واقعهٔ رهایی

قوم اسرائیل از ظلم و جور فرعون شاهدیم. به همین ترتیب، به‌نظر می‌رسد که عیسی نیز در تعالیم و خدمات خود همیشه جانب فقرا را می‌گرفت. مطابق این دیدگاه، عیسی مسیح از طریق زندگی و تعالیم خود رهایی سیاسی/اقتصادی را برای آدمیان به‌ارمغان می‌آورد.

بر الاهیات رهایی‌بخش خرده گرفته‌اند که در شخصیت عیسی و مفهوم نجات از پس عینک ازپیش تعیین‌شدهٔ برخاسته از اوضاع و احوال امریکای لاتین می‌نگرد. با این حال، باید گفت این انتقاد بر تمام نظامهای نجات‌شناختی و مسیح‌شناختی وارد است. به عنوان مثال، نویسندگان دوران روشنگری شخصیت و اعمال عیسی مسیح را در قالبی ازپیش تعیین‌شده تعبیر و تفسیر می‌کردند که تااندازه‌ای معلول شرایط اروپای طبقهٔ متوسط آن زمان بود و اکثر مسیحیان به آن تعلق داشتند، و تااندازه‌ای نیز معلول دیدگاه به‌شدت عقل‌گرایانهٔ حاکم بر نهضت روشنگری. به همین ترتیب، در مورد نویسندگان و آبای یونانی کلیسا نیز می‌توان گفت که تمایل داشتند از منشور تفکر هلنی به مسیح بنگرند، که البته برای نظریات مسیح‌شناختی و نجات‌شناختی که ارائه می‌دادند متضمن پیامدهایی مهم بود. بااینهمه، انتقاد فوق کاملاً بجا خواهد بود اگر درک ما از شخصیت یا اعمال مسیح منحصراً به رهایی در مفهومی کاملاً سیاسی یا اجتماعی محدود شود.

آزادی روحانی

دیدگاه موسوم به «مسیح پیروز» در مورد مرگ و رستاخیز مسیح، بر اندیشهٔ پیروزی مسیح بر نیروهایی که بشریت را در اسارت خود دارند ــ نیروهایی چون ظلم و جور شیطانی، ارواح خبیث، ترس از مرگ، و قدرت گناه ــ تأکید فراوان دارد. آبای کلیسا در دوران صدر مسیحیت، در اینکه این نیروها را موجوداتی واقعی در دنیای روزمره بدانند، نیروهایی که دشمن مسیحیانند و به آنان آزار می‌رسانند، مشکل چندانی نمی‌دیدند. درنتیجه، اعلان آزادی از سلطهٔ قاهرانهٔ این نیروها از طریق صلیب و رستاخیز مسیح [در آن دوران] فوق‌العاده اهمیت یافت ــ چنانکه از موعظه‌های نویسندگان پیرو کلیسای شرق نظیر یوحنای زرین‌دهن پیداست. شبیه چنین عقایدی را به‌وضوح در نوشته‌های روحانی و نیایشی عامه‌پسند قرون وسطا نیز شاهدیم. مارتین لوتر نیز در ادامهٔ همین سنت، بر قدرت عینی شیطان در دنیا و آن آزادی که از طریق انجیل میسر می‌گردد تأکید فراوان نهاد.

اما با ظهور جهان‌بینی روشنگری، اعتقاد به ارواح خبیث یا شخصیتی به نام شیطان که وجود عینی داشته باشد رفته‌رفته مشکل‌ساز شد. نویسندگانی که با آرمان روشنگری دمساز بودند غالباً چنین عقایدی را به عنوان مشتی خرافات مربوط به عصر حجر که در دنیای مدرن امروز برای آنها جایی نیست مردود می‌شمردند. بنابراین، اگر بنا بود اندیشهٔ «نجات به عنوان پیروزی» کماکان

دوام می‌آورد، می‌بایست از نو تفسیر می‌شد. چنین بازنگری را در آثار پاول تیلیش شاهدیم. تیلیش نجات را پیروزی بر نیروهای ذهنی می‌داند که بشریت را به بند می‌کشند و آن را به دام وجود غیراصیل گرفتار می‌سازند. بدین‌ترتیب، آنچه در نظر آبای کلیسا نیروهایی عینی تصور می‌شد، نزد تیلیش جنبهٔ ذهنی یا وجودی (اگزیستانسیالیستی) می‌یابد.

گسترهٔ نجات در مسیح

سنت مسیحی درخصوص گسترهٔ نجاتی که از طریق مسیح ممکن و فراهم می‌شود، شاهد بحث و جدل‌های داغ بوده است. در این باره می‌توان به دو مفروض اصلی که هر دو عمیقاً ریشه در عهد جدید دارند و در بحث فوق تأثیری تعیین‌کننده داشته‌اند اشاره کرد:

۱. پذیرش این واقعیت که خدا می‌خواهد همه نجات پیدا کنند.

۲. پذیرش این واقعیت که نجات فقط و فقط در مسیح و از طریق او امکانپذیر است.

دیدگاههای مختلفی که درخصوص گسترهٔ نجات وجود دارد درنهایت مربوط به این است که هر دیدگاه، دو مفروض فوق را چگونه کنار هم می‌آورد.

در اینجا همچنین باید به ارتباط مهم بین بحث گسترهٔ نجات و موضوع رابطهٔ مسیحیت با دیگر ادیان، که در فصل پانزدهم به‌تفصیل بحث خواهد شد، توجه داشته باشیم.

نظریهٔ رستگاری عام: همه نجات خواهند یافت

این نظر که همهٔ مردم نجات خواهند یافت ـ خواه پیام نجات مسیح را شنیده و بدان لبیک گفته باشند، خواه چنین نکرده باشند ـ در سنت مسیحی تأثیری ماندگار داشته است. این دیدگاه، مهر تأییدی است بر این باور که خدا می‌خواهد همگان نجات یابند، و درنهایت نیز با نجات دادن تمام مردم این اراده‌اش را به انجام خواهد رسانید. مهم‌ترین مروج این اندیشه در دوران صدر مسیحیت، اوریگنس بود که در اثرش، با عنوان اصول اولیه[36]، به‌تفصیل از آن دفاع کرد. اوریگنس در هر نوع ثنویت، یعنی هر نوع نظام اعتقادی که قائل به وجود دو قدرت برتر نیکی و بدی بود، سخت به دیدهٔ تردید می‌نگریست. چنین اعتقادی وجه مشخصهٔ اکثر انواع آیین گنوسی بود، و در اواخر قرن دوم در منطقهٔ شرق مدیترانه رواج بسیار داشت.

---

36. *De principiis*

اوریگنس استدلال می‌کرد که ثنویت از بیخ و بن برخطاست، و خاطرنشان می‌ساخت که این امر برای آموزهٔ مسیحی نجات متضمن دلالتهایی مهم است. رد ثنویت به‌معنای رد این اندیشه است که خدا و شیطان هریک تا ابد بر قلمرو پادشاهی خود حکم می‌رانند. [نظر اوریگنس این است که] خدا سرانجام بر بدی پیروز می‌شود و جهان خلقت را به حالت اول بازمی‌گرداند. جهان خلقت در ابتدا مطیع ارادهٔ خدا بود. بنابراین، بر اساس این نجات‌شناسی معتقد به «بازگردانی[۳۷]» می‌توان چنین نتیجه گرفت که در خلقتِ رستگارشدهٔ نهایی از چیزی به نام جهنم یا پادشاهی شیطان خبری نخواهد بود. همه‌چیز «به حالت سعادتمندانهٔ اولیه بازگردانده خواهد شد... تا ابنای بشر... مجدداً به آن اتحاد و یگانگی که خداوند عیسی وعده‌اش را داد، دست یابند.»

شبیه چنین عقایدی در قرن بیستم نیز مطرح شده است، بویژه از سوی کارل بارت. موضع بارت را در این باره بعداً در چارچوب نظریات او در خصوص آموزهٔ جبر به طور مفصل بررسی خواهیم‌کرد تا، بدین‌ترتیب، رابطهٔ بین آموزهٔ نجات و فیض از دیدگاه او بهتر درک شود (نک: صص ۵۰۹-۵۱۱). نگرش دیگری را در این زمینه در آثار جان ا. تی. رابینسن[۳۸]، الاهی‌دان انگلیسی رادیکالی که در دههٔ ۱۹۶۰ فعال بود، شاهدیم ــ بویژه در کتابش به نام *سرانجام، خدا* (۱۹۶۸). رابینسن در این کتاب، ماهیت محبت خدا را بررسی می‌کند: «آیا نمی‌توان محبتی را متصور شد چنان عمیق و نافذ که درنهایت هیچ‌کس را یارای آن نباشد که از تسلیم داوطلبانه و سپاسگزارانه در برابر آن روی برتابد؟» شالودهٔ نظریهٔ رستگاری عام رابینسن بر همین مفهوم محبت قادر مطلق استوار است. سرانجام محبت بر همه‌چیز و همه‌کس غالب خواهد آمد و وجود جهنم را ناممکن خواهد ساخت. «در جهانِ محبت نمی‌توان از بهشتی سخن راند که وجود عذاب دوزخ را تاب می‌آورد.»

تنها ایمانداران نجات خواهند یافت

دیدگاهی که اکنون آمادهٔ بررسی آنیم، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین دیدگاهها درخصوص موضوع گسترهٔ نجات است. مدافع پرشورِ این دیدگاه در کلیسای اولیه، آوگوستینوس بود که با تأکید بر ضرورت ایمان به عنوان شرط نجات، تعمداً از موضع رستگاری عام مطرح‌شده از سوی اوریگنس فاصله‌گرفت. بدین‌منظور، آوگوستینوس به آیات متعددی در عهد جدید استنادکرد که نجات و حیات جاودان را مؤکداً منوط به ایمان می‌دانند. یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها در این زمینه،

37. restorationalist soteriology   38. John A. T. Robinson

یوحنا ۶: ۵۱ است که، در آن، مسیح از خود به عنوان نانی یاد می‌کند که هر که از آن بخورد حیات جاودان می‌یابد: «من هستم آن نان زنده که از آسمان نازل شد. اگر کسی از این نان بخورد، تا به ابد زنده خواهد ماند. نانی که من عطا می‌کنم جسم من است که آن را به جهت حیات جهان می‌بخشم.»

اکثر نویسندگان قرون وسطا پیرو این اعتقاد بودند. توماس آکویناس بر این عقیده بود که قدم ایمان، شرط ضروری نجات است. انعکاس این دیدگاه را در بسیاری از آثار نیایشی آن دوران نیز شاهدیم، از جمله در کمدی الاهی اثر بسیار پختهٔ دانته آلیگیری. دانته در کانتو ۱۹ از منظومهٔ بهشت (که سومین و آخرین بخش این تریلوژی است)، به این سؤال می‌پردازد که بر سر کسانی که می‌میرند بی‌آنکه پیام انجیل را شنیده باشند یا با ایمان بدان لبیک گفته باشند، چه می‌آید. پاسخی که می‌دهد ظریف و پیچیده است و ظاهراً بر این اندیشه استوار است که شخص برای نجات باید به مسیح ایمان داشته باشد:

به این قلمرو متعالی
کس صعود نکرد مگر از راه ایمان به مسیح،
خواه پیش از رنج او، خواه پس از آن.

از مدافعان پرشور این دیدگاه در دوران اصلاح دینی ژان کالون بود که عقاید اولریش تسوینگلی، دیگر اصلاح‌طلب دوران خود را که می‌گفت بی‌ایمانان پارسا و نیکوکار نیز نجات خواهند یافت، یکسر مردود شمرد: «چه شرم‌آور است حماقت کسانی که درهای آسمان را به روی هر کافر بی‌ایمانی می‌گشایند بی‌آنکه فیض او را، که مطابق تعالیم کتاب مقدس یگانه راه نجات انسان است، در این امر دخیل بینند.»

پس این نویسندگان، آن دسته آیات کتاب مقدس را که می‌گوید خدا می‌خواهد همه نجات پیدا کنند و همه حقیقت را بشناسند چگونه تعبیر می‌کنند؟ استدلال آوگوستینوس و کالون این است که چنین آیاتی را باید در مفهومی جامعه‌شناختی تفسیر کرد: بدین‌معنا که خدا می‌خواهد همه نوع مردمی نجات یابند، نه همهٔ مردم. فدیه تمام ملیتها، فرهنگها، زبانها، مناطق جغرافیایی، و هر نوع حرفه و پیشه و طبقهٔ اجتماعی را شامل می‌شود. این استدلال درواقع معادل نجات‌شناختی آموزهٔ جهانشمول بودن کلیساست که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

با این حال، جا دارد در اینجا به برخی از اَشکال تعدیل‌شدهٔ این دیدگاه نیز نگاهی بیندازیم. به عنوان مثال، آیا فرد حتماً باید ایمانی کاملاً مسیحی به خدا داشته باشد تا نجات یابد؟ این پرسش درخصوص درک مسیحیان از مأموریت کلیسا و بشارت انجیل، و نیز مسئلهٔ ارتباط

مسیحیت با سایر ادیان، فوق‌العاده اهمیت دارد. جان وسلی در موعظه‌اش، با عنوان «در باب ایمان»، تصریح کرد که برای آنکه نجات یابیم حتماً باید به خدا ایمان داشته باشیم، اما پذیرفت که این ایمان لزوماً نباید ماهیتی آشکارا مسیحی داشته باشد. لازمهٔ نجات «داشتن چنان اعتقاد عمیقی نسبت به خدا و امور الاهی است که، حتی در مرحله‌ای ابتدایی، هر کسی را که از چنین اعتقادی برخوردار است قادر سازد از خدا بترسد و اعمال صالح بجا آورد. هر کس، از هر قوم و ملیتی، تا این حد ایمان داشته باشد، بنا به فرمایش [پولس] رسول، ایمانش قابل قبول است و از نجات بهره می‌برد.» پس مزیت ایمانی خصوصاً مسیحی بر چنین اعتقاد کلی به خدا در چیست؟ وسلی به دو تفاوت اشاره می‌کند: اول اینکه، این‌گونه کسان هنوز به‌طور تمام و کمال از همهٔ برکات زندگی نجات‌یافته برخوردار نیستند؛ «بندگان خدا»یند، اما نه «فرزند خدا». دوم آنکه، از نجات خود اطمینان کامل ندارند، زیرا اطمینان به نجات تنها از طریق مسیح میسر می‌شود و بس.

سی. اس. لویس، منتقد ادبی و مدافع ایمان مسیحی در قرن بیستم، نیز نظری مشابه دارد. لویس در کتابش به نام مسیحیت ناب می‌گوید کسانی که زندگی خود را وقف نیکویی و جست‌وجوی حقیقت کرده‌اند نجات خواهند یافت، ولو آنکه در ظاهر مسیح را نشناسند. لویس گرچه بیشتر فلاسفه را مدنظر دارد، دیدگاهش را به پیروان دیگر ادیان نیز گسترش می‌دهد: «کسانی از دیگر ادیان هستند که تحت نفوذ نهانی خدا، ترغیب می‌شوند توجه خود را بیشتر بر آن جنبه‌هایی از مذهبشان معطوف دارند که با مسیحیت سازگار است. درنتیجه، این‌گونه کسان، بی‌آنکه خود بدانند، از آنِ مسیح‌اند.» در اینجا آشکارا به نشانه‌هایی برمی‌خوریم از آراء کارل رانر، الاهی‌دان یسوعی، که بعداً بررسی خواهیم کرد (نک: صص ۶۰۱-۶۰۳).

رهایی انحصاری: تنها برگزیدگان نجات خواهند یافت

آخرین دیدگاهی که باید بررسی کنیم، دیدگاهی است که آن را «کفارهٔ محدود» یا «رهایی انحصاری[۳۹]» می‌نامند. این دیدگاه بیشتر مربوط به سنت اصلاحات است و به‌طور خاص در محافل پیرو این سنت در امریکا نفوذ دارد. اصل و اساس این اعتقاد، بر آموزهٔ جبر یا تقدیر، بنا به دریافت پیروان سنت اصلاحات، استوار است که در فصل بعد بررسی خواهد شد. با این حال، خاستگاه تاریخی آن به قرن نهم و به نوشته‌های گودسکالک اهل اوربس[۴۰] (که به گوتشالک[۴۱]

---

39. particular redemption   40. Godescalc of Orbais   41. Gottschalk

نیز شهرت دارد) بازمی‌گردد. استدلال گودسکالک چنین بود: فرض کنیم مسیح برای همه مرد. اما همهٔ مردم نجات نخواهند یافت. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که مسیح بیهوده برای کسانی که نجات ندارند مرد، و این خود اثربخشی مرگ مسیح را به‌شدت زیر سؤال می‌بَرَد. اما اگر بگوییم که مسیح تنها برای کسانی مرد که بناست نجات یابند، در آن صورت، او مأموریتش را از هر لحاظ با موفقیت به انجام رسانیده است. بنابراین، مسیح تنها برای کسانی مرد که بنا بود نجات یابند.

شبیه چنین نظریاتی را در قرن شانزدهم و بویژه در قرن هفدهم نیز شاهدیم. آموزه‌ای که در این دوران، بویژه در محافل پیرایشگران، سر بر کرد به‌طور خلاصه از این قرار است: مسیح تنها برای برگزیدگان مرد. مرگ او گرچه برای فدیهٔ گناهان تمام مردم کافی است، در عمل تنها برای برگزیدگان مؤثر است. درنتیجه، کار مسیح بیهوده نبود. تمام کسانی که در راهشان مرد، از نجات برخوردار گشته‌اند. این نگرش گرچه از انسجام منطقی برخوردار است، منتقدان این ایراد را بر آن وارد می‌دانند که آنچه را در عهد جدید در مورد کیفیت جهانشمول محبت و کار رهایی‌بخش خدا آمده است نادیده می‌گیرد.

در این فصل ارکان اصلی آموزهٔ مسیحی نجات را بررسی کردیم و نشان دادیم که تفکر مسیحی در این خصوص چقدر غنی و متنوع است. پرواضح است که میان آموزهٔ نجات و فیض، پیوندی نزدیک موجود است، بویژه در بحث پیرامون مسئلهٔ جبر یا تقدیر. به همین جهت، اکنون توجهمان را به این موضوع، و دیگر موضوعات مرتبط با آن، معطوف می‌داریم و به‌تفصیل بررسی‌شان می‌کنیم.

سؤالات فصل یازدهم

۱. درک مسیحی از شخصیت مسیح چه ارتباطی با دیدگاه مسیحیت در مورد کار مسیح دارد؟
۲. اهمیت یکی از نگرشهای زیر را در ارتباط با معنای صلیب ارزیابی کنید: پیروزی بر گناه و مرگ؛ آمرزش گناه؛ آشکار ساختن محبت خدا نسبت به بشر.
۳. ما انسانها از چه نجات می‌یابیم؟
۴. آیا پاسخ انسان به دعوت نجات ضروری است؟
۵. در دیدگاههای مختلف مسیحی درخصوص نجات، صلیب و قیام چه ارتباطی با هم دارند؟

فصل دوازدهم

آموزۀ طبیعت انسان، آموزۀ گناه، و آموزۀ فیض

در فصل قبل مبانی آموزۀ مسیحی نجات را بررسی کردیم و بویژه اساس و ماهیت نجات را مورد توجه قرار دادیم. با این حال، درخصوص نجات هنوز مسائلی هست که باید بدان پاسخ داد. به عنوان نمونه، آدمیان برای برخورداری از نجاتی که از طریق مرگ مسیح بر صلیب آشکار و فراهم می‌گردد چه باید بکنند؟ سلسله مسائلی را که در پی این پرسش مطرح می‌شود، بنا به سنت، زیر عنوان کلی آموزۀ فیض بررسی می‌کنند که شامل درکی است از طبیعت انسان و گناه، و نیز نقش خدا در فرایند نجات. در سنت مسیحی، میان آموزۀ نجات و آموزۀ فیض پیوندی نزدیک وجود دارد. پیش‌تر، در بحثهایی که داشتیم، برخی از جنبه‌های این دو آموزه را بررسی کردیم. اکنون نوبت آن است که هر یک را به‌طور جداگانه به‌تفصیل بررسی کنیم.

جایگاه بشر در نظام آفرینش

سنت مسیحی که در این خصوص عمدتاً بر شرح آفرینش در سفر پیدایش استوار است همواره مؤکداً انسان را اشرف مخلوقات دانسته و برتر و مقدم بر عالم حیوانات شمرده است. دفاع الاهیاتی از این موضع نیز همانا این آموزه است که انسانها به صورت خدا آفریده شده‌اند ــ موضوعی که هم‌اکنون بدان می‌پردازیم.

آیه‌ای که در درک دیدگاه مسیحی راجع به طبیعت بشر فوق‌العاده مهم است، پیدایش ۲۷:۱ است که می‌گوید انسان به صورت خدا و به شباهت او آفریده شده است، اندیشه‌ای که اغلب در قالب عبارت لاتینِ *imago Dei* بیان می‌گردد. منظور از این آیه چیست؟ بویژه در دوران آبای

کلیسا، یعنی در بدو شکل‌گیری مسیحیت، بین دو عبارت «به صورت خدا» و «به شباهت خدا» تمایز می‌گذاشتند. ترتولیانوس معتقد بود انسان پس از ارتکاب گناه، کماکان به صورت خدا باقی ماند، اما تنها از طریق کار احیاکنندهٔ روح‌القدس می‌تواند مجدداً به شباهت خدا درآید:

> [در تعمید] گناهان ما شسته می‌شود و بدین‌سان مرگ نابود می‌گردد. زیرا گناه که برداشته شد، مجازات گناه نیز برداشته می‌شود. بدین‌ترتیب، انسان مجدداً به «شباهت خدا» درمی‌آید، چراکه در ابتدا «به صورت او» آفریده شده بود. «به صورت خدا» بودن انسان مربوط است به صورت[1] او؛ اما «به شباهت خدا» بودن او به ابدیتش ربط می‌یابد: چرا که انسان آن روحی را که خدا در ابتدای خلقت در او دمید، اما به سبب سقوط خود از کف داد، دوباره بازپس می‌گیرد.

اوریگنس نیز نظری مشابه داشت و می‌گفت اصطلاح «صورت خدا»، به انسان پس از سقوط اشاره دارد؛ حال آنکه، اصطلاح «شباهت خدا» به طبیعت کمال‌یافتهٔ انسان در آخر.

> و خدا گفت: «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» (پیدایش ۱: ۲۶). سپس ادامه می‌دهد: «او را به صورت خدا آفرید» (پیدایش ۱: ۲۷)، و در مورد «شباهت» سکوت اختیار می‌کند. این امر نشان‌دهندهٔ آن است که انسان در خلقت نخست، به شأن و منزلت «به صورت خدا بودن» رسید، اما برای آنکه به شباهت خدا درآید باید تا زمان کمال نهایی صبر کند... امکان رسیدن به کمال که در ابتدای خلقت به دلیلِ شأن به صورت خدا بودن، و در انتها به سبب به‌ثمر نشستن اعمالش به وی اعطا شد، درنهایت موجب خواهد شد انسان به مرحلهٔ کمال برسد، به شباهت خدا درآید.

در دوران آبای کلیسا، نگرش دومی یافت می‌شود دایر بر اینکه منظور از لفظ «به صورت خدا بودن»، برخورداری انسان از قوهٔ تعقل است. «صورت خدا» درواقع همان قوهٔ تعقل انسان است که انعکاسی است از حکمت خدا. به عقیدهٔ آوگوستینوس، همین قوه است که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد: «از این رو بر ماست قوه‌ای را که مایهٔ برتری ما بر حیوانات است در خود تقویت کنیم، به نوعی آن را از نو شکل دهیم... بنابراین بجاست که عقل و هوش خود را به‌کار بندیم... به

---

1. form

قضاوت دربارهٔ رفتار خویش بنشینیم.» البته در اینجا لازم به تأکید است که، برخلاف باور برخی، منظور آوگوستینوس از این گفته، به‌هیچ‌وجه مجاز شمردن سوءاستفاده و بهره‌کشی از حیوانات نیست. بلکه منظور او درواقع تأکید بر این واقعیت است که وجه تمایز طبیعت بشر، یعنی آنچه او را از حیوانات ممتاز و متمایز می‌گرداند، همانا توانایی خدادادی اوست مبنی بر ایجاد ارتباط با خدا. درست است که قوهٔ تعقل در انسان به واسطهٔ سقوط معیوب و مخدوش شده است، این توانایی را دارد که به واسطهٔ فیض مجدداً احیا شود: «چرا که انسان پس از گناه اولیه، مطابق با صورت خالقش در معرفت خدا احیا می‌گردد.»

عموماً راست‌کرداری و شأن و منزلت نخستین طبیعت بشر را مدیون این واقعیت می‌دانند که انسان به صورت خدا آفریده شده است. لاکتانتیوس[2] در رساله‌ای سیاسی که با عنوان نهادهای الاهی[3] (۳۰۴–۳۱۱) نوشته است، به تبیین این اندیشه می‌پردازد. او می‌گوید این واقعیت که آدمی به صورت خدا آفریده شده است، هویت مشترک و شأن و منزلت تمامی ابنای بشر را رقم می‌زند و خواهی‌نخواهی سلسله آموزه‌های سیاسی را پیرامون حقوق بشر و مسئولیتهایی که متوجه انسان است پیش می‌کشد:

> در مورد آنچه مربوط به خداست صحبت کردم؛ حال وقت آن است که به آنچه مربوط به انسان است بپردازم، هرچند آنچه مربوط به انسان است، به همان اندازه به خدا نیز مربوط می‌شود، زیرا انسان صورت خداست[4]... مستحکم‌ترین پیوند میان ما انسانها، پیوند انسانیت است. جنایتکار و طفیل بشریت است آن که این پیوند را بگسلد. خدا جملگی ما را از یک نفر خلق کرد؛ بنابراین، همه از یک گوشت و خونیم و جنایتی بزرگتر از این نیست که یکدیگر را دشمن بداریم، نسبت به هم کینه ورزیم، و به هم آزار رسانیم. به همین خاطر است که باید از کینه‌توزی جداً بپرهیزیم و هیچ‌گاه میان همنوعان خود بذر نفاق نپاشیم. زیرا اگر همگی صنعت دست یک خداییم، آیا نه این است که همهٔ ما برادر و خواهر یکدیگر هستیم؟ از این رو، آنچه جانهای ما را به هم پیوند می‌زند، بسی از آنچه مایهٔ پیوند تن ماست مستحکم‌تر است.

آموزهٔ آفرینش انسان به صورت خدا، با آموزهٔ نجات نیز مستقیماً مربوط دانسته می‌شد. چرا که

---

2. Lactantius 3. *Divine Institutions* 4. *homo dei simulacrum est*

نجات دربردارندهٔ تحقق صورت خدا در انسان است، به طوری که بتواند با خدا در ارتباطی کامل به‌سر برد و درنهایت به جاودانگی برسد. پیش‌تر به ارتباط مهمی که هم ترتولیانوس و هم اوریگنس معتقد بودند میان این دو آموزه وجود دارد اشاره کردیم. سایر آبا و نویسندگان یونانی کلیسا نیز بر سعادتی که آدم و حوا در باغ عدن از آن برخوردار بودند تأکید ورزیده‌اند. تعلیم آتاناسیوس چنین بود که خدا انسانها را «به صورت خدا» آفرید و، بدین‌ترتیب، قابلیتی به آنان بخشید که به هیچ مخلوق دیگری داده نشده بود: اینکه انسان بتواند با خدا ارتباط برقرار کند و در حیات او سهیم شود. کامل‌ترین نمونهٔ این مشارکت انسان با لوگوس را در باغ عدن شاهدیم که در آن آدم در ارتباط کامل با خدا به‌سر می‌برد. تا اینکه ورق برگشت. آتاناسیوس تأکید می‌ورزد که آدم و حوا تنها تا زمانی توانستند با خدا در ارتباط کامل به‌سر برند که توجهشان از خدا به دنیای مادی منحرف نشده بود.

از نظر آبای کاپادوکیا، این واقعیت که آدم به صورت خدا آفریده شده است بدان‌معنا بود که وی از تمام آن ضعفها و ناتوانیهای رایجی ــ نظیر مرگ ــ که بعدها گریبانگیر بشر شد، آزاد بود.

سیریل اورشلیمی[5] تأکید می‌کرد که ضرورتی نداشت آدم و حوا از این وضعیت فیض ساقط شوند. سبب سقوط این بود که تعمداً تصمیم گرفتند به خدا پشت کنند و به دنیای مادی روی آورند. درنتیجه، صورت خدا در طبیعت بشر مخدوش گشت. سیریل می‌گوید از آنجا که منشاء تمام ابنای بشر به آدم و حوا بازمی‌گردد، تمام ابنای بشر در این مخدوش‌شدگی صورت خدا سهیم‌اند.

با این حال، باید توجه داشت که آبای یونانی کلیسا این سقوط را در قالب آموزهٔ گناه اولیه، آن طور که بعدها از سوی آوگوستینوس مطرح شد، بیان نمی‌دارند. اکثر آبای یونانی تأکید داشتند که علت گناه، سوءاستفادهٔ انسان از ارادهٔ آزاد خویش است.

گرگوریوس نازیانزوسی و گرگوریوس نوسایی هر دو تعلیم می‌دادند که کودکان بی‌گناه متولد می‌شوند. این اندیشه با آموزهٔ آوگوستینوس مبنی بر جهانشمول بودن گناه‌آلودگی انسانِ سقوط کرده کاملاً در تعارض است. یوحنای زرین‌دهن، در تفسیر این گفتهٔ پولس که به سبب نافرمانی آدم بسیاری گنهکار شدند (رومیان ۵: ۱۹)، می‌گوید منظور آیه این است که همه مستعد مجازات و مرگ هستند. اندیشهٔ انتقال گناه، که از ارکان آموزهٔ گناه اولیهٔ آوگوستینوس است و بعدها مطرح شد، در سنت آبای یونانی کلیسا ابداً جایی ندارد.

---

5. Cyril of Jerusalem

با این حال، نشانه‌هایی از مفهوم گناه اولیه ابداعی آوگوستینوس را می‌توان [پیشاپیش] در نوشته‌های این دوران سراغ گرفت.

جی. ان. دی. کلی[۶]، پژوهشگر دوران آبای کلیسا از آکسفرد، به سه مورد از این نشانه‌ها در سنت آبای یونانی اشاره می‌کند:

۱. عقیده [در این دوران] بر این است که تمام ابنای بشر به‌نوعی در نافرمانی آدم سهیم‌اند. در نوشته‌های این دوران به‌وضوح می‌توان به وجود نوعی یگانگی روحانی میان آدم و باقی ابنای بشر پی برد. تمام ابنای بشر به‌نوعی به علت نافرمانی آدم آسیب می‌بینند.

۲. این واقعیت تصدیق می‌شود که سقوط آدم بر طبیعت اخلاقی انسان سخت تأثیر گذاشته است. تمام ضعفهای اخلاقی انسان، از جمله شهوت و طمع، درنهایت به گناه آدم نسبت داده می‌شود.

۳. اغلب در مورد گناه آدم گفته می‌شود که به طریقی نامعلوم به نسلهای پس از او انتقال می‌یابد. گرگوریوس نوسایی از گرایش ذاتی انسان به گناه سخن می‌راند و آن را درنهایت، لااقل تا اندازه‌ای، به حساب گناه آدم می‌گذارد.

با این حال، تنها با ظهور مناقشهٔ پلاگیوسی بود که برای نخستین بار موضوعات مربوط به این فصل به‌تفصیل در دوران آبای کلیسا مورد بحث و بررسی قرار گرفت. این مناقشه را هم‌اینک بررسی می‌کنیم.

مناقشهٔ پلاگیوسی

مناقشهٔ پلاگیوسی که در اوایل قرن پنجم سر برکرد، باعث شد سلسله مسائلی مربوط به طبیعت انسان، گناه، و فیض کانون توجه قرارگیرد. تا پیش از پلاگیوس، موضوع طبیعت انسان چندان در محافل کلیسایی مورد توجه نبود. اما با ظهور مناقشهٔ پلاگیوسی ورق برگشت و مسائل مربوط به ذات بشر برای همیشه در رأس دستور کار محافل الاهیاتی غرب قرار گرفت.

مناقشهٔ مزبور میان دو نفر بود: آوگوستینوس اسقف هیپو و پلاگیوس. این مناقشه، هم از لحاظ تاریخی و هم از بُعد الاهیاتی، مناقشه‌ای است پیچیده، و به‌خاطر تأثیر شگرفی که بر الاهیات مسیحی غرب داشته است، باید آن را به‌تفصیل ارزیابی کنیم. می‌توان رئوس اصلی مناقشه را زیر چهار عنوان این‌گونه خلاصه کرد:

---

6. J. N. D. Kelly

۱. نحوهٔ تعبیر «آزادی اراده»؛
۲. نحوهٔ تعبیر گناه؛
۳. نحوهٔ تعبیر فیض؛
۴. نحوهٔ تعبیر مبانی پارساشمردگی.

آزادی اراده

از نظر آوگوستینوس، اگر بناست حق مطلب در مورد غنا و پیچیدگی تعالیم کتاب مقدس در این خصوص ادا شود، باید، همزمان، هم حاکمیت تام خدا مورد تأکید قرار گیرد، و هم مسئولیت انسان و آزادی انتخاب او. به بیان ساده‌تر، انکار هریک از این دو اصل کتاب مقدسی، یعنی حاکمیت خدا و آزادی انسان، به درک مسیحی از اینکه خدا چگونه انسان را پارسا می‌شمارد سخت آسیب می‌رساند. آوگوستینوس در دوران حیات خود ناچار شد با دو بدعت که اینچنین تعلیم انجیل را ساده می‌کردند و بدان آسیب می‌رساندند درافتد. آیین مانوی (که خود آوگوستینوس در ابتدا شیفتهٔ آن بود) نوعی تقدیرباوری بود که حاکمیت تام خدا را قبول داشت، اما منکر آزادی انسان بود. برعکس، بدعت پلاگیوسی آزادی تام ارادهٔ انسان را قبول داشت اما حاکمیت خدا را رد می‌کرد. پیش از آنکه در این بحث جلوتر رویم، لازم است قدری در اصطلاح «ارادهٔ آزاد» تأمل کنیم.

اصطلاح «ارادهٔ آزاد» (که ترجمه‌ای است از عبارت لاتین liberum arbitrium) یک اصطلاح کتاب مقدسی نیست بلکه از رواقیون به‌عاریت گرفته شده است. ترتولیانوس، عالم الاهی قرن دوم بود که آن را در محافل مسیحی غرب باب کرد. (پیش‌تر به استعداد ترتولیانوس در زمینهٔ ابداع اصطلاحات الاهیاتی جدید اشاره کردیم: نک: صص ۳۱۸-۳۱۹). آوگوستینوس این اصطلاح را حفظ کرد، اما کوشید با تأکید بر محدودیتهایی که در نتیجهٔ گناه بر ارادهٔ آزاد انسان اعمال شده است، آن را به گونه‌ای که مورد نظر پولس بود به‌کار بَرَد. رئوس عقاید آوگوستینوس را می‌توان چنین خلاصه کرد: نخست آنکه، ارادهٔ آزاد انسان مورد تأیید است: آوگوستینوس قبول دارد که انسان ذاتاً از ارادهٔ آزاد برخوردار است. آنچه می‌کنیم نه از روی اجبار، بلکه کاملاً آزادانه است. دوم اینکه، ارادهٔ آزاد انسان به علت گناه تضعیف و ناتوان گشته، هرچند از بین نرفته است. برای آنکه این ارادهٔ آزاد مجدداً احیاگردد و التیام یابد، لازم است فیض الاهی به عمل درآید. ارادهٔ آزاد به‌راستی وجود دارد، اما به وسیلهٔ گناه مخدوش شده است.

آوگوستینوس در توضیح این مطلب، تشبیه جالبی می‌آورد. دو کفهٔ یک ترازو را در نظر بگیرید. یک کفه نمایانگر خوبی است و کفهٔ دیگر نمودی از بدی. اگر این دو کفه در حالت تعادل به‌سر

می‌بردند، می‌شد دلایلی را که به نفع انجام دادن خوبی یا بدی بود سنجید و سبک و سنگین کرد، و بر این اساس به نتیجه‌ای صحیح رسید. در مورد ارادهٔ آزاد انسان نیز دقیقاً همین طور است: دلایلی را که به نفع انجام دادن خوبی یا بدی است می‌سنجیم و سبک و سنگین می‌کنیم، و بر این اساس دست به عملی می‌زنیم. اما سؤال آوگوستینوس این است که اگر توازن بین دو کفه به هم خورده باشد و یکی سنگین‌تر از دیگری باشد، تکلیف چیست؟ اگر کسی پیشاپیش چند وزنهٔ سنگین بر کفهٔ بدی نهاده باشد، چه پیش می‌آید؟ ترازو هنوز هم کار می‌کند، منتها کفهٔ بدی سخت بر خوبی می‌چربد و رأی بر انجام دادن بدی می‌دهد. آوگوستینوس می‌گوید انسان نیز به علت گناه دقیقاً دچار همین وضع شده است. ارادهٔ آزاد انسان شدیداً به جانب بدی متمایل است. چنین اراده‌ای به‌راستی وجود دارد و کار می‌کند، درست همان‌طور که ترازو با وجود کفهٔ سنگین‌شده هنوز کار می‌کند. اما به جای آنکه رأیی متعادل صادر کند، شدیداً در تصمیمگیری‌هایش به جانب بدی گرایش دارد. آوگوستینوس با به‌کاربردن این قیاس و قیاسهایی مشابه، درواقع می‌گوید ارادهٔ آزاد هرچند درواقع در گنهکاران وجود دارد، به‌وسیلهٔ گناه سخت مخدوش و معیوب شده است.

در نقطهٔ مقابل، پلاگیوس و پیروانش (نظیر یولیانوس اکلانومی[7]) معتقد بودند انسان از ارادهٔ آزاد و اختیار تام برخوردار است و کاملاً مسئول گناهان خویش است. انسان ذاتاً خوب و آزاد آفریده شده است و چنین نیست که طبیعتش را ضعفی اسرارآمیز مخدوش و ناتوان کرده باشد. از نظر پلاگیوس، اگر طبیعت انسان را ناقص و معیوب بشماریم، درواقع نیکویی خدا را زیر سؤال برده‌ایم. اعتقاد به دخالت مستقیم خدا به منظور تأثیرگذاری بر تصمیمگیری‌های انسان، به معنای مخدوش ساختن و زیر سؤال بردن اصالت انسان است. به مثال ترازو که بازگردیم، پلاگیوس دو کفهٔ ارادهٔ آزاد انسان را در تعادل کامل می‌بیند و معتقد است هیچ‌کدام بر دیگری نمی‌چربد. به کار فیض الاهی، به آن معنا که آوگوستینوس در نظر دارد، هیچ نیازی نیست (هرچند، چنانکه بعداً خواهیم دید، پلاگیوس درخصوص مفهوم فیض دیدگاهی کاملاً منحصربه‌فرد داشت).

پلاگیوس در سال ۴۱۳ خطاب به دمتریاس[8]، که به‌تازگی بر آن شده بود به ثروت دنیا پشت کند و راهب شود، نامه‌ای مفصل نوشت و ضمن آن دلالتهای دیدگاهش را در خصوص ارادهٔ آزاد بشر با منطقی جسورانه برشمرد. خدا انسان را آفریده و از تواناییهای او نیک آگاه است. از این رو، ما انسانها بالقوه این توانایی را داریم که از تمام احکام و فرمانهایی که خدا برای ما وضع کرده است اطاعت کنیم و باید نیز چنین کنیم. نمی‌توان به بهانهٔ ضعف انسان از اجرای این دستورات

---

7. Julian of Eclanum 8. Demetrias

طفره رفت. خدا خود طبیعت انسان را خلق کرده است و، بنابراین، تنها کاری را از او انتظار دارد که قادر به انجام دادن آن است. بدین‌ترتیب، پلاگیوس سرسختانه اعلام می‌دارد که «چون کاملیت برای بشر امری است ممکن، پس تکلیف نیز هست.» سختگیری اخلاقی این دیدگاه، و نیز نگرش غیرواقع‌بینانه‌اش به انسان، تنها سبب شد که دست رقیب پلاگیوس، آوگوستینوس، در ارائهٔ دیدگاهی متضاد بازتر شود. آوگوستینوس خدا را خدایی مهربان و بامحبت می‌دانست که می‌خواهد طبیعت مجروح و زخم‌خوردهٔ بشر را التیام بخشد و احیا کند.

ماهیت گناه

آوگوستینوس معتقد است که تمام ابنای بشر به علت سقوط آدم به گناه آلوده شده‌اند. گناه ذهن انسان را تیره و تار ساخته و تضعیف کرده است؛ باعث شده است فرد گنهکار نتواند به‌درستی فکر کند و بویژه چشم او را به روی حقایق برتر معنوی بسته است. به همین ترتیب، ارادهٔ انسان نیز، چنانکه دیدیم، به‌وسیلهٔ گناه تضعیف شده است (هرچند از میان نرفته است). از نظر آوگوستینوس، همین واقعیت که ما افرادی گنهکاریم بدین‌معناست که سخت بیماریم و از تشخیص علت بیماری خود عاجز، چه رسد به مداوای آن. تنها از طریق فیض خداست که علت بیماریمان مشخص می‌شود (گناه)، و راه علاج آن فراهم می‌گردد (فیض).

آوگوستینوس درواقع می‌گوید گنهکار بودن ما کاملاً از کنترل ما خارج است؛ وضعیتی است که زندگی ما را از بدو تولد آلوده می‌سازد و از آن پس نیز بر آن مسلط است. ما انسانها بر وضع گناه‌آلود خود هیچ کنترلی نداریم. از نظر آوگوستینوس، انسان با تمایلی گناه‌آلود، که جزئی از طبیعت بشر است، متولد می‌شود و، درنتیجه، ذاتاً به اعمال گناه‌آلود گرایش دارد. به عبارت دیگر، گناه گناهان را می‌زاید: وضعیت گناه‌آلود بشر، اعمال گناه‌آلود فرد فرد ابنای بشر را سبب می‌شود. آوگوستینوس این مطلب را با طرح سه قیاس مهم شرح می‌دهد: گناه اولیه به عنوان «بیماری»، به عنوان «قدرت»، و به عنوان «تقصیر».

۱. مطابق قیاس اول، گناه نوعی بیماری موروثی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، این بیماری باعث تضعیف انسان می‌شود و انسان به خودی خود قادر به مداوای آن نیست. از این رو، به طبیب آسمانی‌مان، مسیح، محتاجیم که «به زخمهای او شفا یابیم» (اشعیا ۵۳: ۵). نجات، از این دیدگاه، فرایندی است درمانی، و در قالب تعابیر پزشکی توصیف می‌شود. ما انسانها به وسیلهٔ فیض خدا شفا می‌یابیم تا ذهن ما بتواند خدا را بشناسد و ارادهٔ ما به هدیهٔ الاهی فیض پاسخ مثبت دهد.

۲. مطابق قیاس دوم، گناه قدرتی است که ما را در اسارت خود دارد و به خودی خود قادر نیستیم خود را از چنگال آن برهانیم. ارادهٔ آزاد انسان در اسارت قدرت گناه است و تنها محض فیض آزاد می‌گردد. بدین‌ترتیب، در مسیح به عنوان رهانندهای نگریسته می‌شود که منشاء فیض است و قدرت گناه را درهم می‌شکند.

۳. در قیاس سوم، گناه مفهومی اساساً حقوقی یا قضایی دانسته می‌شود که همانا «تقصیر» است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. این نوع نگرش در جامعهٔ قانونگرایی چون جامعهٔ امپراتوری روم که کمی بعد سر بر کرد و برای قانون ارزش و احترام فراوان قائل بود (و خود آوگوستینوس نیز در آن زندگی می‌کرد)، شیوهٔ بسیار مفیدی بود برای درک مفهوم گناه. مطابق این دیدگاه، مسیح می‌آید تا آمرزش و بخشش را برای ما آدمیان به ارمغان آورد.

اما درک پلاگیوس از گناه به‌گونهٔ دیگری است. این اندیشه که انسان ذاتاً به گناه متمایل است، در نظام فکری پلاگیوس ابداً جایی ندارد. او معتقد است که توانایی انسان را در بهبود و اصلاح وضع خویش به‌هیچ‌وجه نمی‌توان زیر سؤال برد. زیرا همیشه این احتمال وجود دارد که انسانها بخواهند وظایفشان را در قبال خدا و همسایگانشان پشت گوش اندازند و، بنابراین، کوتاهی در این زمینه را به‌هیچ‌وجه نباید توجیه کرد. گناه را باید سرکشی و طغیان عمدی در برابر خدا دانست. بدین‌ترتیب، دیدگاه پلاگیوسی ظاهراً نوعی اقتدارگرایی خشک اخلاقی است که عقیده دارد انسان موظف است بی‌گناه باشد، و کوتاهی در این زمینه را به‌هیچ‌وجه قابل‌اغماض نمی‌داند. انسان بی‌گناه متولد می‌شود و اگر دست به گناه زند کاملاً عمدی است. پلاگیوس بر این نکته تأکید دارد که در حقیقت بسیاری از شخصیتهای عهد عتیق زندگی کاملاً پاک و بی‌عیبی داشتند و بی‌گناه زیستند. تنها کسانی اجازه داشتند وارد کلیسا شوند که از لحاظ اخلاقی پاک و بی‌عیب بودند؛ درست برعکس آوگوستینوس که معتقد بود طبیعت بشر سقوط کرده است و کلیسا را بیشتر درمانگاه جانهای سقوط‌کرده می‌دانست که در آن می‌توانند بهبود یابند و، به واسطهٔ فیض، رفته‌رفته در قدوسیت رشد کنند (نک: صص ۵۱۷-۵۲۰).

ماهیت فیض

یکی از آیات کتاب مقدس مورد علاقهٔ آوگوستینوس، یوحنا ۵:۱۵ است: «جدا از من هیچ نمی‌توانید کرد.» آوگوستینوس معتقد است ما انسانها برای نجات خود، از آغاز تا پایان زندگی، یکسر متکی به خداییم. آوگوستینوس میان تواناییهای طبیعی انسان که به عنوان موهبتهایی

طبیعی به وی اعطا شده است و عطایای فیض، که عطایایی ویژه و به‌اصطلاح اضافه بر سازمان هستند، به‌دقت تمایز می‌گذارد. خدا ما را در جایی که طبیعتاً در آنیم، یعنی در وضعیتی که به علت گناه عاجز و درمانده شده‌ایم و قادر به نجات خود نیستیم، رها نمی‌کند؛ بلکه فیض خود را شامل حال ما می‌سازد تا شفا یابیم، بخشوده شویم، و احیاگردیم. از نظر آوگوستینوس، طبیعت انسان ضعیف، ناتوان، و گمراه است و برای آنکه تازه و احیا شود، نیازمند توجه و امداد الاهی است. از نظر آوگوستینوس، فیض عبارت است از بذل‌توجه بی‌حدوحصر خدا نسبت به انسان، بی‌آنکه انسان استحقاق آن را داشته باشد. به اعتقاد او، روند شفای انسان از طریق این فیض عملی می‌گردد. لازم است طبیعت بشر از طریق فیض خدا، که چنین سخاوتمندانه در اختیار وی قرار می‌گیرد، دگرگون شود.

اما پلاگیوس واژهٔ فیض را در معنایی کاملاً متفاوت به‌کار می‌برد. اولاً فیض را همان تواناییهای طبیعی انسان می‌داند. به اعتقاد او، این تواناییها نه دچار عیب و نقص‌اند، نه گرفتار فساد و تباهی. خود خدا این تواناییها را به انسان بخشیده و بر آدمی است که از آنها استفاده کند. وقتی پلاگیوس می‌گفت که انسان می‌تواند محض فیض طریق پاکی و بی‌گناهی پیشه کند، منظورش این بود که انسان می‌تواند به کمک عقل و ارادهٔ خویش، که جزو تواناییهای طبیعی اوست، از گناه پرهیز کند. حال آنکه، همان‌طور که آوگوستینوس نیز بی‌درنگ خاطرنشان ساخت، منظور عهد جدید از واژهٔ فیض ابداً چنین نیست.

در ثانی، پلاگیوس فیض را تنویر بیرونی می‌دانست که خدا برای ابنای بشر مقرر داشته است. پلاگیوس به چند نمونه از این نوع تنویر اشاره می‌کند؛ برای مثال، ده فرمان و الگوی اخلاقی عیسی مسیح. فیض به ما کمک می‌کند که به وظایف اخلاقی خود پی ببریم (در غیر این صورت، وظایف خود را نمی‌دانستیم)، اما در انجام دادن این وظایف هیچ کمکی به ما نمی‌کند. از طریق تعلیم و نمونهٔ عیسی مسیح این قدرت را می‌یابیم که از گناه حذر کنیم. در مقابل، آوگوستینوس اعلام داشت که چنین اعتقادی بدان‌معناست که «جایگاه فیض خدا را شریعت و تعالیم بدانیم.» حال آنکه، به عقیدهٔ آوگوستینوس، منظور عهد جدید از فیض نه صرفاً راهنمایی اخلاقی، بلکه کمک و استعانت الاهی است به بشرِ درمانده. فیض از نظر پلاگیوس چیزی بیرونی و منفعل بود که خارج از ماست؛ حال آنکه، آوگوستینوس فیض را حضور واقعی و نجاتبخش خدا در مسیح در درون ما می‌دانست که ما را دگرگون می‌سازد؛ فیض از نظر او امری بود درونی، فعال، و پویا.

بنابراین، از نظر پلاگیوس، خدا انسان را آفرید و درخصوص نیک و بد به اندازهٔ کافی به او آگاهی بخشید ــ اما بعد دیگر کاری با او ندارد مگر به هنگام روز داوری نهایی. در آن روز، ابنای

بشر بر حسب اینکه به وظایف و تعهدات اخلاقیشان تمام و کمال عمل کرده‌اند یا نه، داوری خواهند شد. اگر چنین نکرده باشند، مجازات ابدی در انتظارشان خواهد بود. مشخصهٔ اصلی سفارشهای پلاگیوس درخصوص کمال اخلاقی نیز همین تأکید اوست بر سرنوشت هولناکی که در انتظار کسانی است که در عمل به تعهدات اخلاقی خود قاصر مانده‌اند. و اما آوگوستینوس عقیده داشت که خدا انسان را خوب و نیکو آفرید، اما بعد انسان از خدا دور شد و سقوط کرد. آنگاه خدا، محض فیض خود، به سراغ انسان سقوط‌کرده آمد تا او را از وضع اسفناکی که در آن بود برهاند. خدا به یاری ما می‌شتابد، ما را شفا می‌دهد، منور می‌گرداند، نیرو می‌بخشد، و پیوسته در ما عمل می‌کند تا احیا شویم و به سوی او بازگردیم. از نظر پلاگیوس، خدا تنها کافی است راه را به انسان نشان دهد و از آن پس می‌تواند او را به حال خود واگذارد تا به‌تنهایی و بی‌آنکه به کمک نیاز داشته باشد، در این راه به پیش رود. حال آنکه، از نظر آوگوستینوس، اگر بنا باشد انسان به سوی هدفی که خدا برای او دارد حرکت کند، چه رسد به اینکه به آن نایل گردد، نه‌تنها لازم است خدا راه را به انسان نشان دهد، بلکه باید قدم به قدم نیز او را در این راه هدایت کند و به پیش ببَرَد.

مبنای نجات

از نظر آوگوستینوس، انسان بر اساس فیض پارسا شمرده می‌شود: حتی اعمال نیک او نیز نتیجهٔ کاری است که خدا در طبیعت سقوط‌کردهٔ بشر انجام می‌دهد. هر چیزی که درنهایت به نجات انسان منتهی می‌شود هدیهٔ خداست که، به سبب محبتی که نسبت به ما گنهکاران دارد، رایگان و بی‌آنکه استحقاقش را داشته باشیم به ما داده می‌شود. خدا به‌واسطهٔ مرگ و قیام عیسی مسیح می‌تواند این‌طور سخاوتمندانه و والامنشانه با ما انسانهای سقوط کرده برخورد کند: آنچه را لایق آن نیستیم (نجات) به ما ارزانی بدارد و از آنچه سزاوار آنیم (محکومیت) مصونمان نگاه دارد.

در این مورد، شرحی که آوگوستینوس بر مثل عمله‌های تاکستان دارد (متی ۲۰: ۱-۱۰) بخصوص اهمیت دارد. همان‌طور که قبلاً دیدیم، پلاگیوس می‌گفت خدا به هرکس منحصراً بر اساس استحقاقش پاداش می‌دهد. اما آوگوستینوس با استناد به این مثل مسیح چنین استدلال کرد که مبنای پاداش فرد نه استحقاق او، بلکه وعده‌ای است که به وی داده شده است. او بر این نکته تأکید ورزید که عمله‌ها هرچند هریک مدت زمانی یکسان در تاکستان کار نکردند، مزد یکسان یافتند (یک دینار). صاحب تاکستان قول داده بود به هرکس یک دینار بدهد، مشروط بر اینکه از وقتی به کار فراخوانده شد تا غروب آفتاب کار کند، ولو آنکه

برخی مجبور بودند تمام روز کار کنند و برخی تنها یک ساعت.

بدین‌ترتیب، آوگوستینوس به این نتیجهٔ مهم می‌رسد که مبنای پارساشمرده شدن ما همانا وعدهٔ الاهی فیض است که به ما داده شده است. خدا به وعده‌ای که داده وفادار است و از این رو گنهکاران را پارسا می‌شمارد. درست همان‌طور که عمله‌هایی که در اواخر روز مشغول کار شدند حق نداشتند مدعی مزد یک روز کار کامل باشند مگر به دلیل وعدهٔ سخاوتمندانهٔ صاحبخانه، گنهکاران نیز هیچ حقی در مورد پارساشمردگی و حیات جاودان ندارند مگر از طریق وعدهٔ بزرگوارانه و فیض‌آمیز خدا که با ایمان می‌پذیرند.

اما، از دید پلاگیوس، انسان بر اساس استحقاق خودش پارسا شمرده می‌شود: اعمال نیکوی انسان نتیجهٔ عملکرد ارادهٔ آزاد و کاملاً مستقل خود انسان است که در راستای انجام دادن وظایفی که خدا بر عهده‌اش گذاشته است عمل می‌کند. چنانچه شخص در انجام دادن این تعهدات قصور ورزد، عذاب مجازات ابدی را به‌جان می‌خرد. نقش عیسی مسیح در نجات بشر صرفاً این است که با اعمال و تعالیم خود به انسان نشان می‌دهد خدا دقیقاً چه انتظاراتی از او دارد. پلاگیوس عبارت «نجات در مسیح» را صرفاً به «نجات با پیروی از الگوی مسیح» تعبیر می‌کند.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که دیدگاه پلاگیوس و دیدگاه آوگوستینوس نمایانگر دو درک و نگرش کاملاً متضاد درخصوص نحوهٔ ارتباط میان انسان و خداست. درنهایت دیدگاه آوگوستینوس در محافل الاهیاتی غرب به کرسی نشست، هرچند تفکر پلاگیوسی نیز در خلال قرون متمادی کماکان بر بسیاری از نویسندگان مسیحی تأثیر گذاشت، بویژه بر کسانی که معتقدند تأکید بر آموزهٔ فیض به‌راحتی ممکن است باعث کمرنگ شدن آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی شود.

مفاهیم فیض و استحقاق

مناقشهٔ پلاگیوسی پیامدهایی گسترده داشت و بویژه در قرون وسطا که میراث فکری آوگوستینوس موضوع بحث و ارزیابی بود، کلیسا را ناگزیر از رویارویی با سلسله مسائلی تازه کرد. در این میان، بخصوص دو مفهوم بحث‌برانگیز شد: یکی مفهوم فیض[9]، و دیگری مفهوم استحقاق[10]. درواقع باید گفت معنایی که امروز از این دو اصطلاح استنباط می‌کنیم، به زمان آوگوستینوس و مناقشهٔ پلاگیوسی بازمی‌گردد.

---

9. gratia 10. merit

واژهٔ فیض در اصل به‌معنای هدیه است. آوگوستینوس با بهره جستن از این ایده، بر این نکته تأکید می‌ورزد که نجات نه یک پاداش، بلکه هدیه‌ای است از جانب خدا. این امر بی‌درنگ تضاد بین دو ایدهٔ فیض و استحقاق را پیش می‌کشد: فیض تداعی‌گر هدیه است و استحقاق به مفهوم پاداش نظر دارد. درواقع باید گفت این موضوع بسیار پیچیده‌تر از آن است که به‌نظر می‌رسد، و باید آن را به‌دقت بررسی کنیم. در آنچه در پی می‌آید، به مباحثاتی که در دوران قرون وسطا درخصوص معنای این دو مفهوم جریان داشت اشاره خواهیم‌کرد تا از این طریق، هم برخی از مهم‌ترین مسائلی را که در این خصوص مشکل‌ساز شده بود برشمرده باشیم و هم از این دوران به عنوان آنچه زمینه‌ساز بحث‌وجدل‌هایی شد که در این خصوص در دورهٔ نهضت اصلاح دینی درگرفت، تصویر روشن‌تری در ذهن داشته باشیم.

فیض

همان‌طور که پیش‌تر دیدیم (صص ۴۹۴-۴۹۵)، آوگوستینوس ماهیت فیض را با استفاده از تصاویری مختلف شرح داد. در اینجا مجدداً به دو مورد از این تصاویر نگاهی می‌اندازیم.

نخست آنکه، آوگوستینوس فیض را نیروی رهایی‌بخشی می‌داند که طبیعت بشر را از بند گناه که خود با پای خود به دام آن افتاده است می‌رهاند. آوگوستینوس در مورد ارادهٔ آزادی که چنین تحت نفوذ گناه است، اصطلاح «ارادهٔ آزاد دربند»[11] را به‌کار می‌برد و می‌گوید فیض قادر است ارادهٔ آزاد انسان را از این بند رها سازد و آن را به «ارادهٔ آزاد رهایی‌یافته»[12] تبدیل کند. به همان تشبیه ترازو که برگردیم، فیض آن وزنه‌هایی را که باعث می‌شود کفهٔ بدی بر خوبی سنگینی کند برمی‌دارد و برای ما آشکار می‌سازد که اتفاقاً چقدر بهتر است که خدا را انتخاب کنیم. بدین‌ترتیب، آوگوستینوس نشان می‌دهد که فیض نه‌تنها ارادهٔ آزاد انسان را سرکوب نمی‌کند، بلکه در حقیقت آن را استوار می‌سازد.

دوم اینکه، آوگوستینوس فیض را به عنوان شفادهندهٔ طبیعت بشر ترسیم می‌کند. یکی از تشبیهات مورد علاقهٔ آوگوستینوس، تشبیه کلیساست به درمانگاه یا بیمارستانی پر از اشخاص بیمار. مسیحیان کسانی‌اند که بر بیماری خود واقفند و در طلب شفا از طبیب یاری می‌خواهند. آوگوستینوس در این مورد از مثل سامری نیکو استفاده می‌کند (لوقا ۱۰: ۳۰-۳۴): او می‌گوید طبیعت انسان دقیقاً مثل همان مردی است که نیمه‌جان کنار جاده رها شده بود، تا اینکه آن

---

11. Liberum arbitrium captivatum

12. Liberum arbitrium liberatum

سامری (که از نظر آوگوستینوس نمودی از مسیح نـجات‌دهنده است) بـه یـاریش شـتافت و شفایش داد. آوگوستینوس، با استفاده از تصاویری از این دست، چنین استدلال می‌کند که ارادهٔ آزاد انسان مریض است و سخت محتاج شفا.

آوگوستینوس در تشریح عملکرد فیض از سه مفهوم مهم استفاده می‌کند که بر تفکر الاهیاتی غرب تأثیری شگرف بر جای نهاده است. این سه مفهوم به قرار زیر است:

۱. **فـیض پـیشاپیش**[13]: واژهٔ لاتـین *preveniens* در اصـل بـه‌معنای پـیشاپیش رفـتن است. آوگوستینوس آنگاه که این اصطلاح را به‌کار می‌برد، درواقع از موضع همیشگی‌اش دفاع می‌کند مبنی بر اینکه فیض خدا، حتی پیش از پذیرفتن مسیح، فعالانه در زندگی اشخاص در کار است. فیض، پیشاپیش انسان حرکت می‌کند، ارادهٔ او را برای ایمان آوردن آماده می‌سازد. آوگوستینوس بر این نکته تأکید دارد که فیض تنها پس از پذیرش مسیح در زندگی انسان عمل نمی‌کند، بلکه از مدتها قبل شخص را برای آن آماده می‌سازد و در تمام این دوران آماده‌سازی، فیض پیشاپیشِ خدا در آدمی فعال است.

۲. **فیض عمل‌کننده**[14]: آوگوستینوس بـه‌تأکید اعلام مـی‌دارد کـه خـدا گـنهکاران را بـی‌آنکه خودشان کمکی در این زمینه بکنند، به پذیرش مسیح وامی‌دارد. ایمان آوردن به مسیح فرایندی کاملاً الاهی است که طی آن خدا روی شخص گنهکار عمل می‌کند. مراد از بکارگیری اصطلاح «فیض عمل‌کننده» این است که نشان داده شود فیضِ پیشاپیش برای نتیجه‌بخش بودن ـــ برخلاف فیض همکاری‌کننده که بدان خواهیم پرداخت ـــ نیازی به همکاری و مساعدت انسان ندارد.

۳. **فیض همکاری‌کننده**[15]: پس از اینکه شخص به مسیح ایمان آورد، خدا با ارادهٔ احیا گشتهٔ او همکاری می‌کند تا تولد تازه بیابد و در تقدس رشد کند. او که ارادهٔ انسان را از اسارت گناه آزاد ساخته است، حال می‌تواند با این ارادهٔ آزادشـده هـمکاری کـند. بـدین‌ترتیب، آوگـوستینوس اصطلاح «فیض همکاری‌کننده» را در اشاره به نحوهٔ عـملکرد فـیض در طـبیعت انسـان پس از پذیرش مسیح به‌کار می‌برد.

الاهی‌دانان اوایل قرون وسطا عمدتاً واژهٔ فیض را در مفهوم بخشندگی و گشاده‌دستی خدا به‌کار می‌بردند و به همین تعریف قانع بودند. اما فشاری که برای مدون کردن و به‌ضابطه درآوردن نظام الاهیاتی بر الاهی‌دانان آن زمان وجود داشت، سبب شد مفهوم فیض رفته‌رفته واژگانی دقیق و

13. prevenient grace 14. operative grace 15. cooperative grace

بس روشن‌تر یابد. در دوران قرون وسطا، مهم‌ترین آراء درخصوص ماهیت و هدف فیض از سوی توماس آکویناس عنوان شده است. آکویناس گرچه برای نظریاتی که آوگوستینوس در مورد فیض دارد احترام فراوان قائل است، روشن است که از اعتبار این نظریات چندان مطمئن نیست. او بین دو نوع فیض، سخت تمایز می‌گذارد:

۱. **فیض بالفعل**[16] (که اغلب از آن با شعار لاتین *gratia gratis data* یا «فیضی که رایگان اعطا می‌شود» یاد می‌کنند). این فیض، از نظر آکویناس، سلسله اعمال یا تأثیراتی است الاهی بر طبیعت انسان.

۲. **فیض ماندگار**[17] (که اغلب از آن با شعار لاتین *gratia gratis faciens* یا «فیضی که باعث می‌شود انسان موردپسند خدا واقع شود» یاد می‌کنند). منظور آکویناس از این فیض، نوعی عادت فیض ماندگار است که در جان آدمی خلق می‌شود. این مفهوم قدری دشوار و پیچیده است و باید آن را بیشتر توضیح داد:

آکویناس چنین استدلال می‌کند که بین خدا و انسان شکافی عظیم موجود است و خدا نمی‌تواند مستقیماً در طبیعت انسان حضور یابد. بنابراین به مرحله‌ای میانی نیاز است تا طی آن، جان آدمی[18] برای پذیرش حضور خدا مستعد شود. این تغییر ماندگار در جان آدمی را اصطلاحاً «عادت فیض» نام می‌نهد که منظور از واژهٔ عادت در اینجا «چیزی ماندگار» است. بدین‌ترتیب، فیض ماندگار ماده‌ای است، «چیزی است فوق‌طبیعی در جان انسان.» آکویناس وقوع این دگرگونی در طبیعت انسان را مبنای پارساشمرده شدن بشر می‌داند. در طبیعت انسان چیزی رخ می‌دهد که باعث می‌شود مقبول خدا واقع شود.

برخلاف اصلاح‌طلبان که اساس پارساشمردگی را لطف فیض‌آمیز خدا می‌دانستند که به واسطهٔ آن گنهکاران مقبول خدا واقع می‌شوند، آکویناس می‌گوید برای آنکه مقبول خدا واقع شویم، به مرحله‌ای میانی نیاز است که همانا «عادت فیض» یا، بهتر بگوییم، «فیض ماندگار» است.

آکویناس در بحثی که در اثرش، کلیات الاهیاتی، پیرامون ماهیت فیض دارد، به سه کاربرد معنای این واژه در زندگی روزمرهٔ انسان اشاره می‌کند:

> واژهٔ فیض در محاورات روزمره غالباً به سه چیز تعبیر می‌شود: نخست، در معنای لطف و محبت یک انسان به‌کار می‌رود، مثلاً می‌گویند فلان سرباز مورد لطف پادشاه است ــ یعنی لطف پادشاه شامل حال اوست. دوم، به‌معنای

---

16. actual grace 17. habitual grace 18. soul

هدیه‌ای است که رایگان به کسی بخشیده می‌شود. مثلاً کسی می‌گوید: «این لطف را در حق تو می‌کنم...» معنای سوم، واکنشی است که در قبال چنین هدیهٔ رایگانی از خود نشان می‌دهیم، نظیر هنگامی که به سبب الطاف و نعماتی که به ما رسیده سپاسگزاری می‌کنیم. و اما از بین این سه معنا، معنای دوم به اولی بستگی دارد، زیرا به سبب محبت است که کسی هدیه‌ای را رایگان به کسی دیگر می‌بخشد. معنای سوم هم به مورد دوم بستگی دارد، زیرا در مقابل دریافت هدیه‌ای که رایگان به ما بخشیده شده است، جز سپاس و تشکر نتوان کرد.

اما اگر واژهٔ فیض را در معنای دوم یا سوم به‌کار بریم، روشن است که چیزی در دریافت‌کنندهٔ آن بر جای می‌نهد، خواه عطیه‌ای که رایگان اعطا می‌شود، یا سپاس و قدردانی از این عطیه... اینکه بگوییم کسی از فیض خدا برخوردار است بدان‌معناست که در جان او چیزی فوق‌طبیعی وجود دارد که از جانب خدا بر او آمده است.

آکویناس درواقع چنین استدلال می‌کند که واژهٔ فیض را به هر معنا که به‌کار بریم، درنهایت تحت‌الشعاع این مفهوم بس مهم قرار می‌گیرد که هر که بدین‌گونه «مورد لطف» واقع شود، در نتیجهٔ آن دگرگون خواهد شد. به عبارت دیگر، برخوردار بودن از فیض خدا بدین‌معناست که فرد چنان مشمول لطف خدا شود که در جان او تغییری فوق‌طبیعی پدید آید. و این «تغییر» در قالب تصویر یک عادت فوق‌طبیعی بیان می‌شود ــ یعنی تغییری ماندگار در آن که این فیض را دریافت می‌کند، نه صرفاً یک سلسله اعمال فیض‌آمیز موقتی.

با این حال، مفهوم فیض ماندگار در اواخر قرون وسطا به‌شدت مورد انتقاد قرار گرفت. ویلیام آکمی «تیغ» بُرندهٔ خود را به‌دست گرفت و درصدد برآمد هر نوع فرضیه و نظریهٔ ناضروری را از الاهیات حذف کند. و مفهوم فیض ماندگار از نظر او کاملاً ناضروری بود. خدا کاملاً قادر است شخص گنهکار را مستقیماً بپذیرد و هیچ نیازی به واسطه یا مرحلهٔ میانی نیست. ویلیام آکمی با استناد به این اصل که «خدا قادر است آنچه را می‌توان از طریق واسطه انجام داد، خود مستقیماً انجام دهد»، ضروری بودن مفهوم فیض ماندگار را سخت زیر سؤال برد. استدلالهای او چنان متقاعدکننده بود که این اندیشه تا پایان قرن پانزدهم تقریباً به‌طور کامل از اعتبار افتاده بود. فیض از این پس بیشتر به لطف فیض‌آمیز خدا تعبیر می‌شد؛ به دیگر بیان، بیشتر بیانگر حالت و طرز برخورد خدا نسبت به انسان بود تا چیزی که در انسان جای بگیرد.

استحقاق

مناقشهٔ پلاگیوسی توجه محافل الاهیاتی را به این مسئله معطوف کرد که آیا نجات پاداش اعمال و رفتار نیکوی ماست یا هدیه‌ای است رایگان از طرف خدا (نک: صص ۴۷۸-۴۷۹). بحث بر سر این موضوع نشان می‌داد که روشن شدن معنای اصطلاح استحقاق تا چه حد مهم است.

و بار دیگر دوران قرون وسطا بود که شاهد روشن‌تر شدن هرچه بیشتر معنای این واژه شد، به‌طوری که به زمان توماس آکویناس که می‌رسیم، نکات زیر علی‌الاصول مورد توافق بود:

۱. انسان به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مدعی شود که عدالت به‌معنای دقیق کلمه ایجاب می‌کند که نجات به عنوان پاداش به او داده شود. نجات عمل فیض خداست که گنهکاران را قادر می‌سازد چیزی را که در حالت عادی کاملاً خارج از دسترس آنهاست به‌دست آورند. انسانها به‌خودی‌خود به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند نجات خود را تحصیل کنند. این اندیشه که انسان می‌تواند از طریق دستاوردهای خودش نجات را کسب کند، به عنوان بدعت پلاگیوسی مردود اعلام شد.

۲. گنهکاران نمی‌توانند مدعی نجات شوند زیرا هیچ کار یا دستاوردی نیست که بتوانند انجام دهند و خدا به سبب آن خود را موظف ببیند آنان را با ایمان یا پارساشمردگی پاداش دهد. آغاز زندگی مسیحی فقط و فقط محض فیض خداست. با این حال، گرچه فیض خدا در گنهکاران عمل می‌کند تا آنان را به توبه آورد، پس از آن با آنان همکاری می‌کند تا در تقدس رشد کنند. و این همکاری به استحقاق می‌انجامد که، از طریق آن، خدا اعمال اخلاقی ایمانداران را پاداش می‌دهد.

۳. میان دو نوع استحقاق تمایز گذاشته می‌شود: استحقاق بحق[۱۹] و استحقاق بزرگوارانه[۲۰]. اساس استحقاق بحق اعمال اخلاقی خود انسان است؛ حال آنکه، استحقاق بزرگوارانه از کرم و بزرگواری خدا ناشی می‌شود.

با این حال، با وجود این اتفاق‌نظر کلی، در اواخر قرون وسطا بر سر این موضوع که معیار استحقاق درنهایت چیست بحثهایی داغ درگرفت. در این مورد دو دیدگاه متضاد وجود داشت. بحثی که درگرفت نشان‌دهندهٔ نفوذ روزافزون دیدگاه اختیارگرا[۲۱] در اواخر دوران قرون وسطا بود. نمایندگان دیدگاه متقدم‌تر، که می‌توان آن را دیدگاه عقل‌گرا[۲۲] نامید، نویسندگانی بودند چون توماس آکویناس. آکویناس قائل به وجود تناسب میان ارزش اخلاقی و ارزش استحقاقی

---

19. merit condign 20. congruous merit 21. voluntarism 22. intellectualism

عمل مؤمن بود و می‌گفت عقل الاهی ارزش ذاتی عمل انجام‌شده را درنظر می‌گیرد و بر اساس آن پاداش می‌دهد.

در مقابل، دیدگاه اختیارگرا که ویلیام آکمی نمایندهٔ بارز آن بود، تأکید را تماماً بر ارادهٔ خدا می‌گذاشت. خداست که، بنا بر ارادهٔ الاهی خود، ارزش استحقاقی اعمال انسان را تعیین می‌کند. به عقیدهٔ ویلیام آکمی، اِشکال دیدگاه عقل‌گرا این بود که آزادی عمل خدا را زیر سؤال می‌برد و درواقع خدا را مکلف می‌ساخت که عمل اخلاقی انسان را با پاداشی استحقاقی پاسخ دهد. ویلیام آکمی در مقام دفاع از آزادی عمل خدا، اعلام داشت که او مختار است عمل انسان را هر طور که صلاح ببیند پاداش دهد. به عبارت دیگر، بین ارزش اخلاقی اعمال انسان و ارزش استحقاقی آن اعمال هیچ ارتباط مستقیمی وجود ندارد. ولی منتقدان او معتقد بودند که وی هرگونه ارتباطی را میان مفاهیم الاهی و انسانی عدالت و انصاف از میان می‌برد ــ نکته‌ای که به هنگام بررسی موضوع تقدیر (که نقش ارادهٔ خدا را به بهترین وجه روشن می‌سازد) به‌تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

اکنون می‌پردازیم به مناقشهٔ عظیمی که در دوران اصلاح دینی کلیسا را دربرگرفت و اساساً حول محور آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان دور می‌زد.

آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان

این اندیشه که آدمیان ــ با همهٔ ضعف و ناتوانیشان ــ می‌توانند با خدای زنده ارتباط برقرار کنند، از ارکان اصلی ایمان مسیحی است. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، اندیشهٔ فوق در قالب تشبیهات و تصاویر مختلفی چون نجات و رهایی بیان می‌گردد ــ نخست در نوشته‌های عهد جدید (بویژه در رسالات پولس)، و سپس در متون الاهیات مسیحی با استناد به مطالب عهد جدید. به اواخر قرون وسطا که می‌رسیم، می‌بینیم یک تصویر به‌طور خاص واجد اهمیت شناخته شده است: پارساشمردگی.

اصطلاح پارساشمردگی و فعل پارسا شمرده شدن به‌تدریج در مفهوم «با خدا وارد رابطه‌ای صحیح شدن» یا شاید «در نظر خدا پارسا محسوب شدن» به‌کار برده شد. رفته‌رفته این اندیشه پا گرفت که آموزهٔ پارساشمردگی به این موضوع می‌پردازد که انسان چه باید بکند تا نجات یابد. شواهد و قراین حاکی از آن است که این پرسش در ابتدای قرن شانزدهم مدام بر سر زبانها بود و به‌کرات مطرح می‌شد. با ظهور مکتب اومانیسم، خودآگاهی فرد و فردیت انسان به‌طرزی خاص

مورد تأکید قرار گرفت و آگاهی تازه‌ای نسبت بدان پدید آمد. و به‌تبع این آگاهی تازه در مورد فردیت انسان، آموزهٔ پارساشمردگی نیز به‌گونه‌ای بی‌سابقه مورد توجه قرار گرفت، زیرا موضوع آن این بود که چگونه انسانها می‌توانند فرداً با خدا ارتباط برقرار کنند. یک گنهکار چگونه می‌تواند به ایجاد ارتباط با خدا امیدوار باشد؟ این مهم‌ترین و اساسی‌ترین سؤالی بود که ذهن مارتین لوتر را در مقام یک الاهی‌دان به خود مشغول داشت و در مراحل اولیهٔ نهضت اصلاح دینی، تمام دیگر مباحث الاهیاتی را تحت‌الشعاع قرار داد. بنابراین، با توجه به اهمیت فوق العادهٔ این آموزه در این دوران، آن را به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد و نخست می‌بینیم که لوتر در این زمینه چه نظری دارد.

تحول الاهیاتی که مارتین لوتر بانی آن شد

لوتر در سال ۱۵۴۵، درست یک سال قبل از مرگ، بر نخستین مجلد مجموعهٔ کامل آثارش به زبان لاتین، پیش‌درآمدی نوشت و در آن شرح داد که چطور از کلیسای روزگار خود جدا شد. روی سخن لوتر در این پیش‌درآمد، آشکارا با خوانندگانی بود که ممکن بود ندانند چه‌چیز باعث شده است که وی دیدگاههایی چنان اصلاح‌طلبانه داشته باشد. لوتر در این مقدمه (که غالباً به «خودزندگینامهٔ لوتر» معروف است) کوشید برای این دسته از خوانندگان توضیح دهد که چگونه و در چه زمینه‌ای به دعوت خود به عنوان یک اصلاح‌طلب پی برد. او، پس از طرح یک سلسله مقدمات تاریخی، به سال ۱۵۱۷ می‌رسد و شرح می‌دهد که چطور شخصاً با مفهوم «عدالت/پارسایی خدا» مشکل داشته است:

> سخت مشتاق بودم بدانم پولس در رساله‌اش به رومیان چه می‌خواهد بگوید. اما آنچه مرا از درک این رساله بازمی‌داشت نه ترس و هراسم از پولس، که صرفاً یک عبارت در فصل اول بود: «که در آن [در انجیل] عدالت/پارسایی خدا مکشوف می‌شود» (رومیان ۱: ۱۷). از این عبارت ، یعنی «عدالت / پارسایی خدا»، نفرت داشتم زیرا به من یاد داده بودند که فکر کنم منظور آن عدالتی است که بر اساس آن، خدای عادل، گنهکاران ناپارسا را مجازات می‌کند. اگرچه فردی راهب بودم و زندگی پاک و بی‌عیبی داشتم، احساس می‌کردم گنهکارم و وجدانم در حضور خدا معذب است. نیز می‌دانستم که نمی‌توانم خدا را با اعمال خود خشنود سازم. این خدای عادل را که گنهکاران را مجازات می‌کند نه‌تنها دوست نداشتم، بلکه از او نفرت هم داشتم... خیلی می‌خواستم بدانم منظور پولس از آن

عبارت در رومیان چیست. سرانجام پس از مدتها تفکر و تعمق شبانه‌روزی در ارتباط بین این کلمات که «در آن پارسایی خدا مکشوف می‌شود، از ایمان تا ایمان، چنانکه مکتوب است که پارسا به ایمان زیست خواهد نمود»، به‌تدریج دریافتم که مراد از عدالت/پارسایی خدا آن چیزی است که از طریق آن فرد پارسا به واسطهٔ عطیه‌ای از جانب خدا (یعنی ایمان) زیست می‌کند؛ و عبارت «عدالت/پارسایی خدا مکشوف می‌شود» به پارسایی‌ای انفعالی اشاره دارد که خدای رحیم از طریق آن ما را محض ایمان پارسا می‌شمرد ــ چنانکه مکتوب است: «پارسا به ایمان زیست خواهد نمود». اینجا بود که بی‌درنگ حس کردم از نو متولد شده‌ام و از دروازه‌های باز آسمان مستقیماً به خود فردوس قدم نهاده‌ام. در آن لحظه به کل کتاب مقدس در پرتوی کاملاً تازه نگریستم... و حال، من که تا پیش از آن از عبارت «عدالت/پارسایی خدا» نفرت داشتم، ناگاه آن را چون یکی از شیرین‌ترین آیات کتاب مقدس عزیز وگرامی می‌داشتم و بر آن فخر می‌کردم، به‌طوری که این آیهٔ پولس برایم حکم دروازهٔ بهشت را پیدا کرد.

منظور لوتر از مطالبی که در این قسمت معروف می‌گوید چیست؟ چه نکته‌ای کشف کرده است که این همه ذوق و شوق دارد؟ روشن است تصوری که از عبارت «عدالت / پارسایی خدا» در ذهن داشته به‌کلی دگرگون شده است. اما ماهیت این دگرگونی چیست؟

دگرگونی و تغییری که لوتر در اینجا از آن صحبت می‌کند، دگرگونی بنیادینی است. لوتر در ابتدا اعمال انسان را شرط پارساشمردگی می‌دانست؛ فکر می‌کرد فرد گنهکار نخست باید کاری انجام دهد و تنها در آن صورت است که در نظر خدا پارسا شمرده می‌شود. و از آنجا که ضمن مطالعهٔ آثار آوگوستینوس رفته‌رفته متقاعد شده بود چنین کاری ناممکن است، تنها می‌توانست «عدالت / پارسایی خدا» را به عدالتی مجازات‌کننده تعبیر کند. ولی در نوشتهٔ فوق نقل می‌کند که چطور به درک معنایی جدید از عبارت «عدالت / پارسایی خدا» نایل آمده است: این پارسایی را خدا به گنهکاران می‌بخشد. به عبارت دیگر، خود خدا شرط لازم را برآورده می‌سازد و، در کمال فیض و بزرگواری، آنچه را گنهکاران نیازمند آنند تا پارسا شمرده شوند در اختیارشان می‌نهد. در اینجا برای روشن شدن تفاوت موجود بین این دو نگرش، مثالی می‌آوریم (خود لوتر چنین مثالی را به‌کار نمی‌بَرد).

فرض کنید در زندان هستید و به شما پیشنهاد آزادی می‌دهند به شرط آنکه جریمه‌ای سنگین

بپردازید. وعدهٔ آزادی واقعی است: اگر بتوانید این شرط را برآورده سازید، وعده عملی خواهد شد. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، پلاگیوس همانند تصوری که لوتر در ابتدا داشت، فرض را این می‌گیرد که شما پول لازم را جهت آزادی خود در جایی آماده دارید. و از آنجا که آزادی‌تان خیلی بیشتر از اینها ارزش دارد، معامله‌ای که به شما پیشنهاد شده عالی است. بنابراین، مقرون به صرفه است که جریمه را بپردازید. این نگرش هیچ مشکل خاصی ندارد، مشروط بر آنکه زندانی [برای پرداخت بهای آزادی] از امکانات لازم برخوردار باشد. اما لوتر هر روز بیش از پیش با آوگوستینوس هم‌عقیده می‌شد که بشر گنهکار به‌هیچ‌وجه از توانایی لازم جهت برآورده ساختن این شرط برخوردار نیست. به مثال زندانی که برگردیم، آوگوستینوس و لوتر اساس کار را بر این می‌گذارند که چون زندانی پولی ندارد، وعدهٔ آزادی چندان تفاوتی به حال او و وضعیتش ندارد. از این رو، هم آوگوستینوس و هم لوتر، پیام خوش انجیل را در این می‌دانند که مبلغ لازم جهت خرید آزادی به شما هدیه شده است. به دیگر بیان، دیگری به جای شما شرط را برآورده ساخته است.

درک تازه‌ای که لوتر در این قسمت از خودزندگینامه‌اش از آن سخن می‌گوید همانا این است که خدای انجیلِ مسیحیان نه داوری سختگیر که آدمیان را بر اساس استحقاقشان پاداش دهد، بلکه خدایی است رحیم و فیاض که پارسایی را رایگان به گنهکاران هدیه می‌کند. عموم صاحب‌نظران در زمینهٔ تفکر لوتر بر این باورند که الاهیات لوتر درخصوص پارساشمردگی، در سال ۱۵۱۵ دستخوش تغییر و تحولی بنیادین گشت.

نگرش لوتر در باب ایمان پارساشمارنده

آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان در نگرش نوین لوتر جایگاهی مرکزی دارد. با مفهوم پارساشمردگی آشنا شدیم؛ حال ببینیم عبارت محض ایمان به چه معناست و ایمان پارساشمارنده چگونه ایمانی است؟

لوتر می‌گوید: «علت اینکه برخی درنمی‌یابند چرا تنها ایمان انسان را پارسا می‌سازد، آن است که نمی‌دانند ایمان چیست.» بدین‌ترتیب، او ما را فرا می‌خواند تا در واژهٔ «ایمان» که در نگاه نخست به‌طرزی فریبنده ساده به‌نظر می‌رسد، دقیق‌تر بنگریم. در مورد ایمان از نظر لوتر، می‌توان به سه نکته اشاره کرد که برای آموزهٔ پارساشمردگی او بخصوص حائز اهمیت است. هر یک از این سه نکته بعدها توسط نویسندگان پس از لوتر، نظیر کالون، بسط و تکامل بیشتر یافت، و این خود نشانگر تأثیر بسزای لوتر در تطور اندیشهٔ نهضت اصلاح دینی در این خصوص است. این سه نکته عبارتند از:

۱. ایمان نه امری منحصراً تاریخی، بلکه امری است شخصی.

۲. ایمان یعنی اعتماد به وعده‌های خدا.

۳. ایمان فرد مؤمن را به مسیح پیوند می‌دهد و با او متحد می‌گرداند.

هر یک از این نکات را جداگانه بررسی می‌کنیم.

نکتهٔ اول اینکه، ایمان صرفاً یک معرفت تاریخی نیست. از نظر لوتر، ایمانی که صرفاً در اعتقاد به اعتبار تاریخی اناجیل خلاصه شود، ایمانی نیست که سبب پارسا شمرده شدن شخص می‌شود. گنهکاران به‌خوبی می‌توانند به تمام جزئیات تاریخی که در اناجیل آمده اعتقاد داشته باشند؛ اما این واقعیات به‌خودی‌خود نمی‌تواند برای داشتن یک ایمان مسیحی واقعی کافی باشد. ایمان نجاتبخش بدان‌معناست که ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشیم به اینکه مسیح pro nobis، یعنی برای شخص ما متولد شد، وکار نجات را برای ما به انجام رسانید.

دوم اینکه، ایمان را باید به معنای اعتماد یا توکل دانست. مفهوم اعتماد در درکی که نهضت اصلاح دینی از ایمان دارد، دارای جایگاهی بسیار مهم است. تشبیهی که لوتر در این باره از دریانوردی می‌آورد به‌خوبی مؤید این امر است. «همه چیز به ایمان بستگی دارد. کسی که ایمان ندارد مانند شخصی است که می‌خواهد از دریا عبور کند، اما چنان می‌ترسد که حتی نمی‌تواند به کشتی اعتماد کند. به همین جهت، همان‌جا که هست می‌ماند، و هرگز نجات نمی‌یابد زیرا حاضر نیست سوار کشتی شود و از دریا عبور کند.» ایمان فقط این نیست که به درستی چیزی اعتقاد داشته باشیم، بلکه این است که حاضر باشیم بر اساس آن عمل و بدان اعتماد کنیم. به تشبیه لوتر که برگردیم، ایمان تنها این نیست که باور داشته باشیم کشتی وجود دارد، بلکه عبارت است از این که وارد کشتی شویم و خود را با اعتماد کامل بدان بسپاریم.

نکته سوم اینکه، ایمان، مؤمن را به مسیح پیوند می‌دهد و با او متحد می‌گرداند. لوتر این مطلب را به‌وضوح در اثرش به نام آزادی فرد مسیحی (۱۵۲۰)، که پیش‌تر در همین باره از آن یاد کردیم، بیان می‌دارد. ایمان صرفاً پذیرش یک سلسله آموزه‌های انتزاعی نیست، بلکه اتحاد و پیوندی است بین مسیح و فرد مؤمن. ایمان پاسخ تمامیت وجود فرد مؤمن است به خدا که، درنتیجه، به حضور واقعی و شخصی مسیح در مؤمن می‌انجامد.

فیلیپ ملانشتون، همکار لوتر در ویتنبرگ، در این باره می‌نویسد: «شناخت مسیح به‌منزلهٔ شناخت فواید اوست.» ایمان باعث می‌شود فرد ایماندار، هم از مسیح برخوردار شود، هم از فواید او نظیر آمرزش، پارساشمردگی، و امید.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که منظور از آموزهٔ «پارساشمردگی محض ایمان» این نیست که فرد ایماندار از آن رو پارسا شمرده می‌شود که ایمان دارد، یعنی به سبب ایمانش؛ زیرا در این صورت ایمان نیز حکم یک عمل یا کار انسانی را پیدا خواهد کرد. لوتر تأکید می‌ورزد که خود خدا هر آنچه را برای نجات انسان لازم است فراهم می‌کند و سهم شخص گنهکار تنها این است که آن را دریافت کند. در فرایند پارساشمردگی، خدا فعال است و انسان منفعل. عبارت «پارساشمردگی محض فیض و از طریق ایمان» معنای این آموزه را واضح‌تر بیان می‌کند: اساس پارسا شمرده شدن فرد گنهکار فیض خداست، که از طریق ایمان دریافت می‌شود. آموزهٔ پارساشمردگی محض فیض گواهی است بر این واقعیت که خدا هر آنچه را برای نجات انسان ضروری است انجام می‌دهد. حتی خود ایمان نیز نه عملی انسانی، بلکه هدیه‌ای است از جانب خدا. خود خدا شرط لازم برای پارساشمردگی را برآورده می‌سازد. بنابراین، چنانکه دیدیم، عدالت/پارسایی خدا عدالتی نیست که ما را در این خصوص که آیا شرط پارساشمردگی را بجا آورده‌ایم یا نه به محاکمه بکشد، بلکه پارسایی‌ای است که به ما داده می‌شود تا بتوانیم این شرط را بجا آوریم.

مفهوم قضایی پارساشمردگی

یکی از ارکان اصلی آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان که لوتر مطرح می‌کند، این است که فرد گنهکار به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند خودش خویشتن را پارسا بسازد. این خداست که در فرایند پارساشمردگی ابتکار عمل را به‌دست می‌گیرد و تمام امکاناتی را که برای پارسا شمرده شدن فرد گنهکار نیاز است فراهم می‌کند. و یکی از این امکانات پارسایی خداست. به عبارت دیگر، آن پارسایی که فرد گنهکار بر اساس آن پارسا شمرده می‌شود، پارسایی خودش نیست، بلکه پارسایی‌ای است که خدا به او می‌بخشد. آوگوستینوس نیز پیش‌تر همین نکته را بیان داشته بود؛ اما لوتر معنای آن را به‌گونه‌ای ظریف تغییر می‌دهد و، بدین‌ترتیب، مفهوم پارساشمردگی قضایی[۲۳] را پیش می‌کشد.

توضیح این مطلب قدری دشوار است و اساساً حول این مسئله دور می‌زند که جایگاه آن پارسایی که گنهکار را مقبول می‌سازد در کجاست. هم آوگوستینوس و هم لوتر در این مورد توافق دارند که خدا برحسب فیض خود به انسانهای گنهکار پارسایی می‌بخشد که باعث می‌شود پارسا محسوب شوند. اما این سؤال پیش می‌آید که پارسایی مذکور در کجا قرار دارد؟ آوگوستینوس

---

23. forensic justification

عقیده داشت که این پارسایی در خود ایمانداران است؛ لوتر تأکید داشت که این پارسایی کماکان در خارج از ایمانداران است. به عبارت دیگر، پارسایی مورد بحث، به عقیدهٔ آوگوستینوس، امری است درونی و حال آنکه، از نظر لوتر، امری است بیرونی.

از نظر آوگوستینوس، خدا پارسایی مقبول سازنده را به فرد گنهکار ارزانی می‌دارد به‌طوری که این پارسایی جزئی از وجود او می‌شود. نتیجه آنکه، این پارسایی، گرچه از خارج از فرد گنهکار نشئت گرفته است، به صورت جزئی از وجود و شخصیت او درمی‌آید. اما به اعتقاد لوتر، این پارسایی کماکان خارج از فرد گنهکار است، به‌گونه‌ای که آن را iustitia aliena (پارسایی بیگانه) می‌خواند. خدا به این پارسایی چنان می‌نگرد که گویی جزئی از وجود فرد گنهکار است. حال آنکه، درواقع چنین نیست. به عبارت دیگر، این‌طور «محسوب می‌دارد» که آنان پارسایند. لوتر، بین سالهای ۱۵۱۵ و ۱۵۱۶، طی درسها و سخنرانیهایش پیرامون رساله رومیان، این‌طور استدلال می‌کرد که مبنای پارساشمردگی همانا «پارسایی بیگانهٔ مسیح»[۲۴] است که به واسطهٔ ایمان به حساب ما گذاشته می‌شود (نه اینکه به ما انتقال یابد). تفسیری که بر رومیان ۴: ۷ دارد، بخصوص حائز اهمیت است:

> از آنجا که مقدسین همیشه از گناه خود آگاهند و از خدا می‌خواهند برحسب رحمتش آنان را پارسا بشمارد، خدا نیز همیشه آنان را پارسا محسوب می‌کند. بدین‌ترتیب، در نظر خودشان پارسا نیستند و واقعیت هم همین است؛ اما خدا به سبب اقرارشان به گناه، آنان را پارسا می‌شمرد. بنابراین، درواقع افرادی گنهکارند؛ اما پارسایند زیرا خدای رحیم آنان را پارسا محسوب داشته است. بی‌آنکه خود را چنین بدانند پارسایند، در حالی که خود می‌دانند به‌هیچ‌وجه پارسا نیستند. درواقع گنهکارند، اما در امید پارسا.

ایمانداران بر اساس پارسایی بیگانهٔ مسیح پارسایند؛ این پارسایی به حساب آنها گذاشته می‌شود ــ یعنی خدا این‌طور حساب می‌کند که گویی این پارسایی به‌واسطهٔ ایمان به‌راستی از آن ایشان است. پیش‌تر ملاحظه کردیم که یکی از ارکان اصلی دیدگاه لوتر درخصوص ایمان این است که ایمان مؤمن را با مسیح یک می‌سازد. بدین‌ترتیب، ایمانِ پارساشمارنده، مؤمن را قادر می‌سازد با پارسایی مسیح پیوند ایجاد کند و بر اساس آن پارسا شمرده شود. بنابراین،

24. iustitia Christi aliena

مسیحیان «پارسایند از آن رو که خدایی رحیم آنان را پارسا محسوب داشته است.»

لوتر می‌گوید مؤمن به‌واسطهٔ ایمان به جامهٔ پارسایی ملبس می‌شود، درست همان‌طور که در حزقیال ۱۶: ۸ می‌خوانیم، خدا عریانی ما را به جامهٔ خود می‌پوشاند. از نظر لوتر، ایمان عبارت است از داشتن رابطه‌ای صحیح (یا پارسایانه) با خدا. بدین‌ترتیب، گناه و پارسایی هر دو در کنار هم وجود دارند. ما به لحاظ درونی گنهکار باقی می‌مانیم، اما به لحاظ بیرونی از دید خدا پارسا هستیم. وقتی با ایمان به گناهان خود اعتراف می‌کنیم، با خدا در رابطه‌ای صحیح و پارسایانه قرار می‌گیریم. از دید خودمان گنهکاریم، اما از نظر خدا پارسا هستیم.

البته منظور لوتر لزوماً این نیست که گناه و پارسایی همیشه به همین منوال در کنار هم وجود خواهند داشت. زندگی مسیحی یک زندگی ساکن و ایستا نیست و این‌طور نیست که ــ خودمانی‌تر بگوییم ــ میزان گناه و پارسایی در تمام طول زندگی به یک اندازه باشد. لوتر نیک می‌داند که زندگی مسیحی یک زندگی پویاست و فرد ایماندار مدام در پارسایی رشد می‌کند. بلکه منظورش این است که وجود گناه، واقعیت مسیحی بودن ما را مخدوش نمی‌سازد و موقعیت ما را به عنوان افرادی مسیحی نفی نمی‌کند. خدا از طریق پارسایی خود گناهان ما را می‌پوشاند. این پارسایی مانند حفاظ یا پوشش محافظی است که تحت آن می‌توانیم با گناه خود نبرد کنیم. واقعیت استمرار گناه در زندگی ایمانداران و، در عین حال، تبدیل تدریجی فرد ایماندار را از گناه تا رسیدن به مرحلهٔ پاکی کامل، به‌خوبی می‌توان از طریق این دیدگاه توجیه کرد. لازم نیست فرد از هر لحاظ کامل و پارسا باشد تا مسیحی محسوب شود. گناه نشان بی‌ایمانی یا ناتوانی از جانب خدا نیست بلکه، برعکس، یادآور آن است که فرد ایماندار نیاز دارد پیوسته خود را به دستان پرمهر و باگذشت خدا بسپارد.

بدین‌ترتیب، لوتر این عبارت معروف را بیان می‌دارد که مؤمن «در عین حال، هم پارساست هم گنهکار[۲۵]؛ در امید پارساست اما در واقع گنهکار. در نظر خدا و به سبب وعدهٔ او پارساست، اما در واقع فردی است گنهکار.»

این نظریات سپس از سوی فیلیپ ملانشتون که از پیروان لوتر بود، بسط و تکامل یافت و به صورت آموزه‌ای که امروز به آموزهٔ «پارساشمردگی قضایی» معروف است درآمد. برخلاف آوگوستینوس که می‌گفت گنهکار به هنگام پارساشمردگی پارسا می‌شود، ملانشتون اعتقاد داشت که گنهکار پارسا شمرده می‌شود یا پارسا اعلام می‌گردد. از نظر آوگوستینوس «پارسایی

25. simul iustus et peccator

پارساشمارنده» به شخص افاضه می‌شود؛ حال آنکه، ملانشتون می‌گوید این پارسایی برای فرد محسوب می‌گردد. ملانشتون بین واقعهٔ پارسا اعلام شدن و روند پارسا شدن سخت تمایز می‌گذارد؛ اولی را «پارساشمردگی»، و دومی را «تقدیس» یا «تولد تازه» می‌نامد. آوگوستینوس این دو را دو روی یک سکه می‌دانست، اما ملانشتون معتقد است که خدا نخست در محکمهٔ آسمانی[۲۶] حکم الاهی را مبنی بر پارسا بودن فرد گنهکار اعلام می‌دارد. این نوع نگرش قضایی به مسئلهٔ پارساشمردگی، باعث شد اصطلاح پارساشمردگی قضایی [forensic justification برگرفته از واژهٔ لاتین *forum* به معنی بازار یا حیاط، که در روم باستان معمولاً محل برپایی محکمات و داد گستردن بود] در محافل الاهیاتی باب شود.

اهمیت این تحول الاهیاتی در این است که گسستی است کامل با آنچه تا آن زمان در کلیسا تعلیم داده می‌شد. از زمان آوگوستینوس به این سو، تعلیم کلیسا همیشه این بود که پارساشمردگی، هم به واقعهٔ پارسا اعلام شدن اشاره دارد و هم به فرایند پارسا گشتن. اما ملانشتون با مطرح کردن مفهوم پارساشمردگی قضایی، به کلی به دیدگاههای سنتی کلیسا در این خصوص پشت کرد. دیدگاه ملانشتون که تقریباً تمام اصلاحگران کلیسایی پس از وی از آن تبعیت کردند، از آن پس به صورت یکی از وجوه تمایز عمدهٔ کلیساهای کاتولیک و پروتستان درآمد. اکنون، علاوه بر اختلاف‌نظر بر سر چگونگی پارساشمرده شدن فرد گنهکار، در این مورد نیز که اصلاً خود واژهٔ پارساشمردگی به چه معناست اختلاف‌نظر درگرفت. چنانکه خواهیم دید، شورای ترانت، که پاسخ قطعی کلیسای کاتولیک رومی به تهدید آیین پروتستان بود، بر آراء آوگوستینوس درخصوص ماهیت پارساشمردگی صحه گذاشت و نظریات ملانشتون را سخت ناکافی خواند و تقبیح کرد.

دیدگاه کالون در خصوص پارساشمردگی

مدلی که عاقبت درخصوص پارساشمردگی در اواخر دوران اصلاح دینی بر محافل الاهیاتی غالب گشت، طی دو دههٔ ۱۵۴۰ و ۱۵۵۰ توسط کالون صورتبندی شده بود. ارکان اصلی دیدگاه کالون را می‌توان چنین خلاصه کرد: ایمان، فرد ایماندار را در «اتحادی عرفانی» با مسیح پیوند می‌زند (کالون در اینجا، همصدا با لوتر، بر حضور واقعی و شخصی مسیح در ایمانداران ـ حضوری که از طریق ایمان میسر شده است ـ تأکید می‌ورزد). این اتحاد با مسیح، تأثیری دوگانه دارد که کالون از آن به عنوان «فیض مضاعف» یاد می‌کند. نخست آنکه، اتحاد و یگانگی

---

26. in foro divino

فرد ایماندار با مسیح مستقیماً به پارساشمردگی وی می‌انجامد. او از طریق مسیح در نظر خدا پارسا اعلام می‌گردد. دوم آنکه، برپایهٔ یگانگی‌اش با مسیح (و نه برپایهٔ پارساشمردگی‌اش) طریق شبیه شدن به مسیح از طریق تولد تازه را آغاز می‌کند. کالون صریحاً اعلام می‌دارد که، هم پارساشمردگی و هم تولد تازه ثمرهٔ اتحاد فرد ایماندار با مسیح از طریق ایمان است.

موضع شورای ترانت درخصوص پارساشمردگی

به سال ۱۵۴۰ که می‌رسیم، نام لوتر در سرتاسر اروپا بر سر زبانها بود و تقریباً همه او را می‌شناختند. نوشته‌های لوتر حتی در عالی‌ترین محافل کلیسایی ایتالیا خوانده می‌شد و هرکس، به فراخور درک و فهم و علاقه‌اش، در قبال آن عکس‌العمل نشان می‌داد. بنابراین، کلیسای کاتولیک اگر می‌خواست از اعتبار و حیثیتش درخصوص این مسئله چیزی باقی بماند، لاجرم می‌بایست کاری می‌کرد. بدین‌ترتیب، شورای ترانت، که به سال ۱۵۴۵ بر پا شد، دست اندرکار تدوین پاسخی جامع به نظریات لوتر گشت و موضوع پارساشمردگی نیز در رأس دستور کار آن قرار داشت.

ششمین نشست شورای ترانت در سیزدهم ژانویهٔ ۱۵۴۷ به کار خود پایان داد. حکمی که این شورا درخصوص پارساشمردگی صادر کرد، تعلیم کلیسای کاتولیک رومی را درخصوص آموزهٔ پارساشمردگی به‌روشنی بیان می‌دارد. انتقاد شورای ترانت از آموزهٔ پارساشمردگی ابداعی لوتر را می‌توان به چهار قسمت عمده تقسیم کرد:

۱. ماهیت پارساشمردگی
۲. ماهیت پارسایی پارساشمارنده
۳. ماهیت ایمان پارساشمارنده
۴. اطمینان به نجات

هر یک از چهار مورد فوق را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱. **ماهیت پارساشمردگی:** لوتر در مراحل اولیهٔ تفکر خود ــ یعنی تقریباً در سالهای بین ۱۵۱۵ تا ۱۵۱۹ــ پارساشمردگی را بیشتر نوعی فرایند «شدن» می‌دانست که، طی آن، فرد گنهکار از طریق احیایی درونی به‌تدریج به شباهت عیسی مسیح درمی‌آید (نک: صص ۴۹۰-۴۹۳). اما در نوشته‌های بعدیش، یعنی از اواسط دههٔ ۱۵۳۰ به‌بعد، شاید تحت‌تأثیر دیدگاه قضایی ملانشتون در این خصوص (نک: ص ۴۹۳)، پارساشمردگی را دیگر نه فرایند پارسا شدن، بلکه بیشتر به عنوان

واقعیت پارسا اعلام شدن تلقی می‌کرد. لوتر رفته‌رفته به پارساشمردگی به عنوان یک واقعه نگریست که فرایند متمایز تولد تازه و احیای درونی از طریق روح‌القدس مکمل آن است. پارساشمردگی، وضعیت بیرونی فرد گنهکار را در نظر خدا[27] دگرگون می‌سازد و تولد تازه، طبیعت درونی او را.

اما شورای ترانت به‌شدت با این اندیشه مخالفت کرد و، در مقابل، سخت به دفاع از این نظر برخاست که پارساشمردگی همانا عبارت است از فرایند احیا و تولد تازه در درون طبیعت انسان که، همزمان، هم وضعیت بیرونی گنهکار را متحول می‌سازد، هم طبیعت درونی او را (اندیشه‌ای که ریشه در نظریات آوگوستینوس داشت). فصل چهارم فرمان ترانت، پارساشمردگی را روشن و واضح این‌گونه تعریف می‌کند:

> پارساشمردگی فرد گنهکار به‌طور خلاصه عبارت است از انتقال از وضعیتی که در آن انسان به عنوان فرزند آدم نخست زاده شده است به وضعیتی که در آن انسان به‌واسطهٔ فیض و از طریق آدم ثانی، یعنی نجات‌دهندهٔ ما عیسی مسیح، فرزندخواندهٔ خدا می‌گردد. مطابق انجیل، این انتقال میسر نخواهد شد مگر از طریق شست‌وشوی تولد تازه یا اشتیاق برای برخورداری از آن. زیرا مکتوب است: «تا کسی از آب و روح مولود نگردد، ممکن نیست داخل ملکوت خدا گردد» (یوحنا ۳: ۵).

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که، از نظر شورای ترانت، پارساشمردگی مفهوم تولد تازه را نیز شامل می‌شود. این بیانیهٔ کوتاه در فصل هفتم فرمان ترانت بیشتر بسط داده می‌شود. در این فصل به‌تأکید تصریح می‌شود که پارساشمردگی «نه تنها عبارت است از آمرزش گناهان، بلکه نیز عبارت است از تقدیس و تازه شدن شخصیت درونی فرد از طریق پذیرش داوطلبانهٔ فیض و عطایایی که بر اساس آن فردی ناپارسا، پارسا می‌گردد.» در کانن[28] یازده، بر این مطلب باز هم بیشتر تأکید می‌شود. در این بخش، هر کسی که تعلیم دهد پارساشمردگی «صرفاً به سبب محسوب شدن پارسایی مسیح ممکن می‌گردد یا صرفاً از طریق آمرزش گناهان، و به فیض و محبت اشاره‌ای نکند... یا هرکسی که تعلیم دهد فیضی که به‌واسطهٔ آن پارسا می‌گردیم صرفاً ارادهٔ نیکوی خداست»، به‌شدت محکوم شده است.

---

27. coram Deo 28. canon

جان کلام آنکه، شورای ترانت بر دیدگاه سنتی قرون وسطا که ریشه در آراء آوگوستینوس داشت صحه گذاشت و اعلام کرد که پارساشمردگی، هم یک واقعه است، هم یک فرایند: واقعهٔ پارسا اعلام شدن است به واسطهٔ کار مسیح، و فرایند پارسا گشتن است از طریق کار روح‌القدس در درون فرد. اصلاحگرانی چون ملانشتون و کالون، میان این دو تمایز می‌گذاشتند و می‌گفتند واژهٔ پارساشمردگی تنها به واقعهٔ پارسا اعلام شدن اشاره دارد و فرایند تبدیل و احیای درونی را، که از آن به عنوان تقدیس یا تولد تازه یاد می‌کردند، به لحاظ الاهیاتی فرایندی کاملاً جدا و متمایز می‌دانستند.

بدین‌ترتیب، ابهام و سردرگمی شدیدی به‌وجود آمد. کاتولیک‌های رومی و پروتستان‌ها، هر دو، واژهٔ پارساشمردگی را به‌کار می‌بردند، اما معنایی که هر یک از آن استنباط می‌کردند، به‌کلی با دیگری فرق داشت. شورای ترانت واژهٔ پارساشمردگی را به آن معنایی به‌کار می‌برد که، از نظر پروتستان‌ها، هم پارساشمردگی بود، هم تقدیس.

۲. ماهیت پارسایی پارساشمارنده: لوتر بر این واقعیت تأکید داشت که گنهکاران به خودی خود واجد هیچ پارسایی نیستند. هیچ چیزی در خود ندارند که بتوان گفت بر اساس آن خدا تصمیم گرفته است از سر فیض و کرم خود آنان را پارسا بشمارد. آموزهٔ لوتر مبنی بر پارسایی بیگانهٔ مسیح، روشن و واضح اعلام می‌داشت که آن پارسایی که باعث می‌شود گنهکاران پارسا شمرده شوند، خارج از آنهاست؛ این پارسایی به حساب آنها گذاشته می‌شود، نه اینکه به آنها انتقال یابد؛ امری است بیرونی، نه درونی.

نخستین منتقدان نهضت اصلاح دینی، به تبعیت از آراء آوگوستینوس، چنین استدلال می‌کردند که گنهکاران بر اساس پارسایی درونی که خدا از سر فیض خود در نهادشان قرار می‌دهد و می‌کارد، پارسا شمرده می‌شوند. این پارسایی خود در نتیجهٔ عمل فیض به انسان بخشیده می‌شود و چیزی نیست که انسان استحقاق آن را داشته یا آن را تحصیل کرده باشد. منتها می‌گفتند در خود افراد باید چیزی باشد تا خدا بتواند بر اساس آن آنها را پارسا بشمارد. لوتر چنین اندیشه‌ای را به‌کلی ردکرد و گفت خدا می‌تواند به‌طور مستقیم انسان را پارسا بشمارد، بی‌آنکه به عطای پارسایی به عنوان عامل واسط نیازی باشد.

شورای ترانت سخت از نظر آوگوستینوس مبنی بر پارساشمردگی بر اساس پارسایی درونی دفاع کرد. این نکته با صراحت تمام در فصل هفتم فرمان ترانت بیان شده است:

> یگانه علت صوری [پارساشمردگی] عدالت/پارسایی خداست ــ نه آن عدالت/پارسایی که خود به وسیلهٔ آن عادل/پارساست، بلکه آن پارسایی که از

> طریق آن ما را پارسا می‌سازد، به‌طوری که وقتی از آن برخوردار می‌گردیم، «در روحِ ذهنمان احیا می‌شویم» و نه‌تنها پارسا شمرده می‌شویم، بلکه پارسا خوانده می‌شویم و در واقعیت نیز پارسا هستیم... هیچ‌کس نمی‌تواند پارسا باشد مگر آنکه خدا استحقاق رنجهای خداوندمان عیسی مسیح را به او منتقل سازد. و این در پارساشمردگی گنهکار به وقوع می‌پیوندد.

عبارت «یگانه علت صوری» نیاز به توضیح دارد. مراد از علت صوری، علت مستقیم و بلاواسطهٔ چیزی است. شورای ترانت با به‌کار بردن این واژه، درواقع می‌گوید که علت مستقیم پارساشمردگی همانا آن پارسایی است که خدا از سر فیض خود به ما آدمیان منتقل می‌سازد، و نه علل غیرمستقیم پارساشمردگی نظیر «علت مؤثر» (یعنی خدا) یا «علت استحقاقی» (یعنی عیسی مسیح).

و اما استفاده از واژهٔ «یگانه »نیز حائز اهمیت است. از جمله پیشنهادهایی که برای حصول توافق بین آیین کاتولیک رومی و پروتستان مطرح شد، و بویژه در شورای راتیسبونا[29] به سال ۱۵۴۱ مورد توجه قرار گرفت، این بود که برای پارساشمردگی دو علت به‌رسمیت شناخته شود ـــ یکی پارسایی بیرونی (موضع پروتستان‌ها) و دیگری پارسایی درونی (موضع کلیسای کاتولیک رومی). راه‌حل بدی هم نبود، منتها گوش شورای ترانت به این حرفها بدهکار نبود. به همین جهت نیز تعمداً واژهٔ «یگانه» را به‌کار برد تا روشن و واضح اعلام کند که پارساشمردگی، جز همان یک علت، علت دیگری ندارد. تنها علت مستقیم پارساشمردگی [از نظر شورای ترانت] همانا عطیهٔ درونی پارسایی است و بس.

۳. ماهیت ایمان پارساشمارنده: این آموزهٔ لوتر که پارساشمردگی تنها محض ایمان است و بس، سخت مورد انتقاد واقع شد. کانِن دوازدهم فرمان ترانت، آنگاه که این اندیشهٔ لوتری را رد می‌کند که «فیض پارساشمارنده چیزی نیست مگر توکل به رحمت خدا، که باعث می‌گردد گناه انسان به خاطر مسیح آمرزیده شود»، یکی از ارکان اصلی مفهوم ایمانِ پارساشمارنده را که لوتر مطرح کرده بود، محکوم می‌سازد. این مردود خواندن آموزهٔ پارساشمردگی لوتر تااندازه‌ای نشان‌دهندهٔ ابهامی است که، چنانکه پیش‌تر دیدیم، در معنای اصطلاح پارساشمردگی وجود داشت. برای بانیان ترانت به‌هیچ‌وجه پذیرفتنی نبود که کسی قائل باشد به اینکه انسان می‌تواند محض ایمان پارسا شمرده شود ـــ البته پارسا به آن معنایی که مورد نظر شورای ترانت بود ـــ

29. Colloquy of Ratisbon

بدون آنکه به اطاعت یا تبدیل و احیای روحانی نیازی باشد. ترانت که منظور از اصطلاح پارساشمردگی را، هم آغاز زندگی مسیحی و هم تداوم و رشد در آن می‌دانست، معتقد بود که لوتر درواقع می‌گوید پایه و اساس کل زندگی مسیحی صرفاً توکل به خداست و بس (بی‌آنکه لازم باشد فرد گنهکار واقعاً توسط خدا دگرگون و احیا شود).

حال آنکه، لوتر به‌هیچ‌وجه چنین منظوری نداشت. تنها بر این واقعیت پای می‌فشرد که آغاز زندگی مسیحی فقط و فقط از طریق ایمان است و بس؛ اعمال نیک پس از پارساشمردگی می‌آید، نه اینکه در ابتدا سبب پارساشمردگی باشد. البته خود شورای ترانت نیز کاملاً قبول داشت که زندگی مسیحی از طریق ایمان آغاز می‌شود، و درواقع بدین‌ترتیب بسیار به موضع لوتر نزدیک شد. همان‌طور که در فصل هشتم فرمان ترانت درخصوص پارساشمردگی قید شده است: «ما به ایمان پارسا می‌گردیم، زیرا ایمان سرآغاز نجات انسان است و مبنای پارساشمردگی، و بدون آن محال است بتوان خدا را خشنودکرد.» این وضع شاید نمونه‌ای بارز باشد از اینکه چطور اختلاف‌نظر بر سر معنای یک اصطلاح الاهیاتی مهم، به بروز یکی از بزرگترین سوءتفاهمات در زمینهٔ الاهیات منجر شد.

۴. اطمینان به نجات: از نظر لوتر، و کلاً از نظر اصلاح‌طلبان، فرد می‌تواند از نجات خود اطمینان حاصل کند. اساس نجات همانا امین بودن خداست به وعده‌هایش مبنی بر رحمت. اطمینان نداشتن به نجات، درواقع به‌معنای تردیدکردن در صداقت و قابل‌اعتماد بودن خداست. با این حال، نباید به این اطمینان به عنوان اطمینانی کامل که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد نگریست. ایمان به‌معنای یقین نیست. اگرچه ممکن است شالودهٔ الاهیاتی ایمان مسیحی ما امن و مستحکم باشد، درک ما از این مبنا و میزان تعهدی که نسبت به آن داریم، ثابت نیست و فراز و نشیب دارد.

اما شورای ترانت در آموزهٔ اطمینان به نجات اصلاح‌طلبان با شک و تردید فراوان می‌نگریست. در فصل نهم فرمان ترانت با عنوان «در ضدیت با اطمینان پوچ و متکبرانهٔ مرتدان»، سخت از «اطمینان ملحدانهٔ» اصلاح‌طلبان انتقاد شده بود. درست است که نباید در نیکویی و بخشش سخاوتمندانهٔ خدا تردید کرد، اما اصلاح‌طلبان سخت بر خطایند که می‌گویند «هیچ‌کس از گناه آمرزیده نمی‌شود و پارسا نمی‌گردد مگر آنکه با یقین و قطعیت اطمینان داشته باشد که آمرزیده و پارسا شده است، و آمرزش و پارساشمردگی تنها به‌واسطهٔ همین ایمان است و بس.» ترانت مصرانه تأکید داشت که «هیچ‌کس نمی‌تواند با یقین و قطعیت ایمانی که از هرگونه خطا مبراست بداند که آیا فیض خدا شامل حالش هست یا نه.»

ظاهراً استدلال ترانت این است که اصلاح‌طلبان اطمینان و جسارت انسانی را معیار

پارساشمردگی ساخته‌اند، به طوری که پارساشمردگی به‌جای آنکه مبتنی بر فیض خدا باشد، بر اعتقاد خطاپذیری بشری استوار گردیده است. اما از نظر خود اصلاح‌طلبان، آنان صرفاً بر این واقعیت تأکید داشتند که پایه و اساس پارساشمردگی همانا وعده‌های خداست؛ و ایمان و اطمینان راسخ نداشتن به چنین وعده‌هایی، به‌منزلهٔ زیر سؤال بردن صداقت و وفاداری خدا نسبت به وعده‌هایش است.

تا اینجا اهمیت آموزهٔ پارساشمردگی را برای نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم بررسی کردیم، قرنی که در آن این آموزه برای نخستین بار مناقشه‌برانگیز شد. این آموزه امروز نیز کماکان مسئله‌ساز است، منتها به نوعی دیگر. اکنون وقت آن است که برخی از تحولات مربوط به آموزهٔ پارساشمردگی را در چارچوب پژوهشهایی که اخیراً در زمینهٔ عهد جدید به‌عمل آمده است بررسی کنیم.

پارساشمردگی در چارچوب پژوهشهای اخیر در زمینهٔ عهد جدید

در سالهای اخیر بر سر رابطهٔ بین دیدگاه پولس در مورد پارساشمردگی و دیدگاه یهودیت قرن اول در این خصوص، بحثهایی داغ در جریان بوده است. کانون این مباحثات نیز نوشته‌های ای. پی. ساندرز است. **پولس و یهودیت فلسطین** (۱۹۷۷) اولین اثر مهمی بود که ساندرز در این باره نگاشت؛ چند سال بعد نیز کتاب مهم‌تری نوشت به نام **پولس، شریعت، و قوم یهود** (۱۹۸۳). ساندرز در نوشته‌های خود خواهان آن است که در مورد درک ما از رابطهٔ پولس با یهودیت، یکسر تجدید نظر کنیم. او عقیده داشت که تاکنون بیشتر با عینک لوتر به پولس نگریسته شده است.

به موجب تفسیر لوتری از پولس (که بر خلاف سنت اصلاحات که متأثر از آراء بولینگر و کالون است، بیشتر بر جدایی شریعت و انجیل تأکید می‌نهد)، پولس از تلاش کورکورانه و بیهودهٔ شریعت‌گرایان یهود که سعی داشتند با بجا آوردن اعمال شریعت پارسا شوند و خدا را خشنود سازند، سخت انتقاد می‌کند. از نظر ساندرز، این همان دیدگاهی است که نویسندگان لوتری‌مسلکی چون ارنست کازمان و رودولف بولتمان قائل بدانند. این پژوهشگران، شاید ناخواسته و ندانسته، نوشته‌های پولس را با عینک لوتر مورد مطالعه قرار می‌دهند، غافل از آنکه پولس را باید در چارچوب تاریخی خودش و با توجه به یهودیت قرن اول بررسی کرد.

به عقیدهٔ ساندرز، نوعی نومیسم مبتنی بر عهد[30] را می‌توان وجه مشخصهٔ یهودیت سرزمین

30. covenantal nomism

فلسطین در زمان پولس دانست. شریعت در این دوران مظهر عهد و پیمان موجود بین خدا و اسرائیل است و کارش این است که روشن و واضح به انسان نشان دهد که در چارچوب این عهد چگونه باید رفتار کند. تمام اعمال و رفتار انسان، مادام که از چارچوب این عهد خارج نشود، ممدوح و شایسته است. منظور از پارسایی نیز رفتار یا نگرشی است که با جایگاه و موقعیت اسرائیل به عنوان قوم تاریخی خدا همخوانی دارد. بدین‌ترتیب، برخلاف آنچه لوتر می‌گفت، منظور از «اعمال شریعت» آن چیزی نیست که یهودیان فکر می‌کردند می‌توانند از طریق آن به عهد خدا دسترسی یابند، چرا که خود پیشاپیش در این عهد به‌سر می‌بردند و در چارچوب آن گام برمی‌داشتند. بلکه اعمال شریعت صرفاً نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که یهودیان پیشاپیش جزو قومی هستند که با خدا عهد و پیمان دارد و، درنتیجه، به وظایف و تعهداتی که در قبال این عهد دارند عمل می‌کنند.

ساندرز این ایده را که «پارسایی مبتنی بر شریعت همانا عبارت است از اعمال شایستهٔ انسان که باعث می‌شود انسان حق داشته باشد بابت آن از خدا پاداش بخواهد ــ و، درنتیجه، به‌منزلهٔ انکار فیض است»، یکسر مردود می‌شمارد. مراد از «اعمال شریعت» نه اساس و ضابطهٔ ورود به عهد، بلکه حفظ این عهد است: «اعمال، شرط ماندن در عهد و پیمان است، نه اینکه باعث نجات باشد.» حال اگر آنچه ساندرز می‌گوید راست باشد، تفسیر لوتر در مورد پولس از بن بر خطاست و باید به‌کلی در آن تجدیدنظر شود.

پس، به عقیدهٔ ساندرز، پولس تفاوت بین مسیحیت و یهودیت را در چه می‌داند؟ حال که می‌گوید یهودیان هیچ‌گاه نجات را در گرو اعمال و سعی و تلاش انسانی نمی‌دانستند، برتری مسیحیت بر آیین یهود را در چه می‌بیند؟

ساندرز بر این اساس که اشتباه است یهودیت را مذهب مبتنی بر استحقاق انسان و مسیحیت را آیین فیض بدانیم، این‌گونه استدلال می‌کند: آیین یهود امید نجات یهودیان را در گرو «منزلت آنان به عنوان قوم دارای عهد با خدا که شریعت را در اختیار دارند» می‌داند؛ حال آنکه، مسیحیان «به پارسایی برتری اعتقاد دارند که فقط و فقط بر ایمان و شراکت در مسیح استوار است.» مسئلهٔ ورود به عهد و ماندن در آن، هم برای آیین یهود اهمیت داشت، هم برای پولس. تفاوت اصلی در این است که پولس می‌گوید یهودیان به علت هویت ملی‌شان هیچ امتیاز و برتری بر دیگر امتها ندارند، زیرا هرکسی که به مسیح ایمان آورد می‌تواند جزئی از قوم دارای عهد با خدا شود و از نسل ابراهیم به حساب آید (رومیان ۴).

تحلیل ساندرز حائز اهمیت است، بویژه از آن جهت که در مورد رابطهٔ بین پولس و پیشینهٔ یهودیش، و نیز درخصوص ارتباط بین مفهوم شراکت در مسیح و مسئلهٔ پارساشمردگی، ما را

جداً به فکر وامی‌دارد. (جالب اینجاست که هم مارتین لوتر و هم ژان کالون، مفهوم شراکت در مسیح را رکن اساسی آموزهٔ پارساشمردگی خود قرار می‌دهند و این امر در مورد کالون به حدی است که پارساشمردگی را ثمره و نتیجهٔ چنین شراکتی می‌خواند). اما آیا آنچه ساندرز می‌گوید درست است؟ بحث در این باره همچنان ادامه دارد و به احتمال زیاد در آینده نیز تا مدتها ادامه خواهد داشت. اما تاکنون لااقل چند نکتهٔ زیر در این مورد محرز شده است:

اولاً ساندرز در این مورد که چرا پولس این همه از برتری مسیحیت بر یهودیت مطمئن است قدری مبهم اظهارنظر می‌کند. با مطالعهٔ نوشته‌های او این‌طور به‌نظر می‌رسد که گویی پولس یهودیت را اشتباه می‌داند صرفاً از آن رو که مسیحیت نیست. به اعتقاد ساندرز، مسیحیت و یهودیت صرفاً دو مرحله و نظام مختلف از عهدی واحدند. حال آنکه، به‌نظر می‌رسد مسیحیت از نظر پولس چیزی بیش از صرف نوعی تغییر نظام در درون آیین یهود باشد. آر. اچ. گاندری[31] یکی از چند پژوهشگری است که تأکید دارد تاریخ نجات برای توجیه تمام آنچه پولس می‌گوید کافی نیست، چه رسد به اینکه بخواهد شور و حرارت سخنان پولس را در این خصوص توجیه کند.

دوم اینکه، به عقیدهٔ ساندرز، هم پولس و هم یهودیت اعمال را مبنای تداوم در نجات از طریق عهد می‌دانند. حال آنکه، چنین به‌نظر می‌رسد که، از نظر پولس، اعمال صرفاً جنبهٔ گواهی و تأیید دارد و به‌هیچ‌وجه شرط یا وسیلهٔ تداوم نیست. به عبارت دیگر، اعمال نشان‌دهنده و گواه این واقعیت است که فرد ایماندار در چارچوب عهد به‌سر می‌برد، نه اینکه به‌خودی‌خود او را در این عهد مستدام نگاه دارد و در این زمینه نقش وسیله را ایفا کند. فرد از طریق ایمان است که وارد حیطهٔ عهد می‌شود. در آنچه پولس می‌گوید عنصری نوین و بنیادی وجود دارد که به آن آسانی که ظاهراً ساندرز مدعی است، با عقاید یهودی آن دوران سازگار نیست. ممکن است این گفتهٔ ساندرز که اعمال نیک، هم یکی از شروط و هم یکی از نشانه‌های ماندن در عهد است اشتباه نباشد؛ اما پولس، ایمان را، هم نشانه و هم شرط لازم و کافی برای بودن در عهد می‌داند، و اعمال را (در بهترین حالت) نشانهٔ ماندن و زیستن در چارچوب عهد تلقی می‌کند.

سوم اینکه، ساندرز گرایش به این دارد که به آموزهٔ پارساشمردگی پولس قدری از دیدگاه منفی بنگرد و آن را نوعی مبارزه‌طلبی برای مفهوم برگزیدگی نژادی/قومی جلوه دهد. به عبارت دیگر، آموزهٔ پارساشمردگی پولس این اندیشه را که قوم اسرائیل به لحاظ هویت قومی‌اش از امتیاز دینی خاصی برخوردار است، به مبارزه می‌خواند. حال آنکه، ان. تی.

---

31. R. H. Gundry

رایت[32] معتقد است که باید به آموزهٔ پارساشمردگی پولس از دیدگاهی مثبت نگریست، زیرا پولس درواقع می‌کوشد در این خصوص که چه کسی در حیطهٔ وعده‌های خدا به ابراهیم جای می‌گیرد، تعریفی نوین به‌دست دهد. کسانی چون رایت، پارساشمردگی را تعریف نوین پولس می‌دانند از اینکه چگونه میراث ابراهیم به‌راستی غیریهودیانی را هم که از شریعت بی‌بهره‌اند شامل می‌شود.

آموزهٔ جبر

وقتی در ابتدای این فصل در مورد ماهیت فیض سخن می‌گفتیم، ملاحظه کردیم که بین فیض و بخشندگی رابطه‌ای نزدیک وجود دارد. خدا به‌هیچ‌وجه موظف نیست کسی را مشمول فیض خود گرداند، چنانکه گویی فیض کالایی است که به عنوان پاداش اعمال شایسته به انسان اهدا می‌شود. فیض، همان‌طور که آوگوستینوس مدام تأکید داشت، یک هدیه است. منتها همین تأکید بر ماهیت فیض به عنوان هدیه، چنانکه خواهیم دید، مستقیماً ما را به سوی آموزهٔ جبر سوق می‌دهد که اغلب معتقدند یکی از دشوارترین و پرابهام‌ترین آموزه‌های الاهیات مسیحی است. برای آنکه بفهمیم هدیه بودن فیض چطور به تدوین آموزهٔ جبر منجر شد، باید نخست برخی از جنبه‌های الاهیات آوگوستینوس را بررسی کنیم و آنگاه به شرح تفسیر تعیین‌کننده‌ای بپردازیم که در چارچوب سنت الاهیاتی نهضت اصلاح دینی درخصوص آموزهٔ جبر مطرح شد.

آوگوستینوس

فیض هدیه است، نه پاداش. این نظر رکن اصلی دیدگاه الاهیاتی آوگوستینوس را تشکیل می‌دهد (نک: صص ۴۷۸-۴۷۹). اگر فیض یک پاداش بود، انسانها می‌توانستند از طریق انجام اعمال نیکو نجات خود را ابتیاع کنند و شخصاً اسباب فدیه و رهایی‌شان را فراهم سازند. حال آنکه، چنین چیزی به اعتقاد آوگوستینوس کاملاً با آنچه عهد جدید در مورد آموزهٔ فیض تعلیم می‌دهد در تضاد است. صحه گذاشتن بر ماهیت فیض به عنوان یک هدیه، دیوار محافظی بود در برابر نظریات غلطی که در مورد نجات عنوان می‌شد. پیش‌تر پیرامون دیدگاه آوگوستینوس راجع به فیض به‌تفصیل سخن رانده‌ایم و در اینجا نیازی نیست مجدداً آن مطالب را تکرار کنیم.

دیدگاه آوگوستینوس در این زمینه نکات مثبت و امتیازات فراوان داشت، منتها، با نگاهی دقیق‌تر،

---

32. N. T. Wright

معلوم شد که روی تاریک‌تری نیز دارد. به‌تدریج که مناقشهٔ پلاگیوسی بالا گرفت، رفته‌رفته دلالتهای منفی‌تر آموزهٔ فیض آوگوستینوس هم نمایان شد. در زیر این دلالتها را بررسی می‌کنیم.

اگر فیض هدیه است، خدا باید آزاد باشد که آن را بر اساس هرگونه ملاحظهٔ خارجی به کسی ببخشد یا نبخشد. اما اگر فیض بر اساس چنین ملاحظاتی اعطا شود، دیگر هدیه نیست، بلکه پاداشی است برای عمل یا نگرشی خاص. آوگوستینوس معتقد است که فیض تنها در صورتی فیض است که فقط و فقط هدیه باشد و بس، و بخشندگی عطاکنندهٔ آن را نمایان سازد. منتها این هدیه به همه داده نمی‌شود، بلکه خاص برخی است. تنها به برخی افراد خاص اعطا می‌شود. بدین‌ترتیب، دفاع آوگوستینوس از ایدهٔ بخشندگی خدا که پایه و اساس آن اعتقاد اوست به اینکه خدا آزاد است این فیض را به هر که بخواهد بدهد و از هر که بخواهد دریغ دارد، متضمن اذعان این نکته است که فیض نه امری همگانی و جهانشمول، بل امری است محدود به گروهی خاص.

اگر این نظر را در کنار آموزهٔ آوگوستینوس در مورد گناه بگذاریم، کلیهٔ دلالتهای آن آشکار می‌شود. تمام ابنای بشر به گناه آلوده‌اند و از رهایی از قید آن عاجز. تنها فیض می‌تواند انسان را آزاد سازد. اما این فیض جهانشمول نیست و به همه عطا نمی‌شود؛ تنها برخی از آن بهره دارند. نتیجه آنکه، تنها برخی نجات خواهند یافت، یعنی کسانی که فیض به آنها داده شده است.

آوگوستینوس تأکید داشت که این بدان‌معنا نیست که برخی برای هلاکت مقدر شده باشند. معنای آن تنها این است که خدا از بین انبوه انسانهای سقوط کرده برخی را [برای نجات] برگزیده است. آوگوستینوس می‌گوید این معدود برگزیدگان درواقع برای نجات مقدر شده‌اند، اما مابقی تعمداً به هلاکت محکوم نشده‌اند، بلکه صرفاً برای نجات انتخاب نگشته‌اند. بدین‌ترتیب، آوگوستینوس گرایش به این دارد (هرچند در این زمینه همیشه یکسان سخن نمی‌گوید) که جبر یا تقدیر را به صورت مثبت تعریف کند، یعنی به عنوان تصمیمی تعمدی از جانب خدا برای رهانیدن انسان. با این حال، همان‌طور که منتقدانش نیز خاطرنشان کرده‌اند، این تصمیم مبنی بر نجات برخی، در عین حال، تصمیمی است مبنی بر نجات نیافتن برخی دیگر.

این مسئله در جریان مناقشهٔ بزرگی که در قرن نهم بر سر موضوع تقدیر درگرفت مجدداً سر بر کرد، و در همین اثنا بود که راهب بندیکتی به نام گودسکالک اهل اوربس (حدود ۸۰۴-۸۶۹، او را با عنوان گوتشالک هم می‌شناسند)، به تدوین آموزهٔ جبر یا «تقدیر دوگانه»[۳۳] همت گمارد که با آموزه‌ای که بعدها به کالون و پیروانش منسوب گشت، قرابتی خاص داشت. گودسکالک با پی

33. Double Predestination

گرفتن دلالتهای منطقی این ادعای خود که خدا برخی را ازپیش برای هلاکت ابدی مقدر داشته است، اظهار داشت که درست نیست بگوییم مسیح در راه این‌گونه افراد مرد؛ چه، در این صورت، مرگ او بیهوده بوده زیرا در سرنوشت آنان بی‌تأثیر خواهد بود.

گودسکالک که در مورد دلالتهای این نظر تردید داشت، چنین استدلال کرد که مسیح تنها در راه برگزیدگان مرد. گسترهٔ کار نجاتبخش او محدود بود و تنها کسانی را دربر می‌گرفت که ازپیش مقدر شده بودند از برکات مرگ او بهرمند شوند. اکثر نویسندگان قرن نهم با ناباوری به این نظر واکنش نشان دادند. با این حال، بعدها در دوران کالون و پس از او مجدداً سر بر کرد.

ژان کالون

آموزهٔ جبر را بسیاری رکن اصلی نظام الاهیاتی کالون می‌دانند. حال آنکه، اگر اثر او را با عنوان مبادی به‌دقت مطالعه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این قضاوت کلیشه‌ای در مورد کالون چندان صحت ندارد. کالون آشکارا برای این آموزه اهمیت کمی قائل شده و تنها چهار فصل را بدان اختصاص می‌دهد (کتاب سوم، فصلهای ۲۱ تا ۲۴). او جبر یا تقدیر را این‌گونه تعریف می‌کند: «حکم ابدی خدا که بر اساس آن تعیین کرد می‌خواهد با هرکس چه کند. زیرا که او همه را در وضع یکسان خلق نمی‌کند، بلکه برای برخی حیات ابدی و برای برخی دیگر هلاکت ابدی را مقدر می‌فرماید.» کالون در یکی از نوشته‌هایش از تقدیر یا جبر به عنوان «حکمی هولناک» یاد می‌کند: «اذعان دارم که این حکم هولناک است.» منتها اصل واژهٔ هولناک در زبان لاتین بیشتر به‌معنای پرهیبت است. خود کالون این قسمت را چنین به فرانسه ترجمه می‌کند: doit nous epouvanter «اعتراف می‌کنم که این حکم باید مایهٔ خوف ما بشود.» (۱۵۶۰)

محلی نیز که کالون در ویراستهٔ سال ۱۵۵۹ مبادی در آن به بحث پیرامون موضوع جبر یا تقدیر می‌پردازد، خود حائز اهمیت است. آن را پس از تشریح آموزهٔ فیض می‌آورد. تنها پس از تشریح کامل مضامین مهم آموزهٔ فیض، نظیر پارساشمردگی محض ایمان، است که کالون به سراغ موضوع پیچیده و پرابهام جبر می‌رود. به لحاظ منطقی، موضوع جبر باید پیش از چنین تحلیلی آورده شود؛ زیرا هرچه باشد جبر مبنای برگزیدگی و، به‌تبع آن، پارساشمردگی و تقدیس فرد است. اما کالون چنین ترتیب منطقی را زیر پا می‌گذارد. چرا؟

تحلیل کالون از مسئلهٔ جبر یا تقدیر با مشاهدات عینی آغاز می‌شود. برخی به انجیل ایمان دارند، برخی ندارند. آموزهٔ جبر در وهلهٔ نخست کوششی است برای توضیح این مسئله که چرا برخی به پیام انجیل پاسخ مثبت می‌دهند و برخی دیگر آن را رد می‌کنند؛ کوششی است در

توجیه واکنشهای مختلف مردم در قبال فیض. آموزهٔ جبر کالون را باید تأملی دانست بر دادههای تجربهٔ بشر که در پرتو تعالیم کتاب مقدس تعبیر و تفسیر میشود، و نه چیزی که بر اساس یک سلسله پیشفرضها از قدرت مطلقهٔ خدا استنتاج شده باشد. اعتقاد به جبر [در نظام الاهیاتی کالون] بهخودیخود یکی از اصول ایمان نیست، بلکه ماحصل تأملاتی است در پرتو کتاب مقدس پیرامون تأثیر فیض بر افراد، با توجه به ابهامات تجربه.

با این حال، باید در اینجا تأکید کنیم که آنچه کالون میگوید بههیچوجه نوآوری در زمینهٔ الاهیات نیست و اینطور نیست که کالون مفهوم ناشناختهای را وارد الاهیات مسیحی کرده باشد. بسیاری از الاهیدانان اواخر قرون وسطا، بویژه نویسندگان مکتب نوین آوگوستینوسی (نک: صص ۳۸-۳۹) نظیر گرگوریوس اهل ریمینی و اوگولینو اهل اورویتو، آموزهای را تعلیم میدادند که قائل به جبر یا تقدیر دوگانهٔ مطلق بود. یعنی میگفتند خدا برخی را برای حیات ابدی تعیین میکند و برخی دیگر را برای هلاکت ابدی، بدون آنکه به استحقاق یا عدماستحقاق خود آنها توجهی داشته باشد. سرنوشت انسانها یکسر در گرو ارادهٔ خداست، و به شخصیت و فردیت خودشان هیچ ربطی ندارد. درواقع بعید نیست کالون آگاهانه و تعمداً از این جنبه از الاهیات آوگوستینوسی اواخر قرون وسطا الهام گرفته باشد ــ جنبهای که قطعاً بیشباهت به آراء خود او نیست.

با این حال، موضوع جبر بههیچوجه در نظام فکری کالون مرکزیت ندارد بلکه، برعکس، آموزهای است جنبی که هدف از آن بیشتر توجیه یکی از جنبههای گیجکننده مربوط به پیامدهای اعلام انجیل فیض است. منتها بهتدریج که پیروان کالون درصدد برآمدند تفکرات او را در پرتو تحولات عقلانی جدید بسط دهند و در قالبی نو بیان کنند، شاید اجتنابناپذیر بود (امیدوارم ما را به سبب لحن جبرگرایانهمان ببخشید!) که در ساختار نظام الاهیاتی او تغییراتی پدید آید. در قسمت بعدی به بررسی دیدگاههایی خواهیم پرداخت که درخصوص مسئلهٔ جبر در محافل کالونی پس از مرگ وی مورد توجه قرار گرفت.

آیین راستدینی اصلاحشده

درست نیست بگوییم کالون نظام [الاهیاتی] بهمعنای اخص کلمه بنیان نهاد. آراء دینی او که در ویراستهٔ سال ۱۵۵۹ مبادی مطرح شده است، بر اساس ملاحظات آموزشی بهگونهای نظاممند مرتب شده است، نه اینکه بهگونهای نظاممند از یک اصل نظریِ مبنا استنتاج شده باشد. از نظر

کالون، تفسیر کتاب مقدس و الاهیات نظام‌مند هر دو درواقع یک چیز بودند، و به‌هیچ‌وجه تمایزی را که پس از مرگش میان این دو قائل شدند قبول نداشت. اما همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، پس از مرگ کالون توجهی نوین به موضوع روش در الاهیات پدید آمد و مسئلهٔ تعیین نقطه آغازی مناسب برای الاهیات بیش از هر زمان دیگر موضوع بحث قرار گرفت (نک: صص ۷۸-۸۳).

همین توجه به تعیین نقطه آغازی منطقی برای الاهیات است که باعث می‌شود به اهمیت آموزهٔ جبر برای آیین راست‌دینی اصلاح‌شده پی ببریم. کالون توجه خود را نخست منحصراً به واقعهٔ تاریخی عیسی مسیح معطوف کرد و آنگاه درصدد برآمد دلالتهای آن را بررسی کند (به بیان تخصصی‌تر، رویکرد کالون تحلیلی و استقرایی است). برعکس، تئودور بزا که از پیروان بعدی کالون است (نک: ص ۸۲)، کار خود را با یک سلسله اصول کلی آغاز می‌کند و آنگاه به بررسی دلالتهای این اصول برای الاهیات مسیحی می‌پردازد (به عبارت دیگر، روش او قیاسی و ترکیبی است).

حال ببینیم اصول کلی که بزا از آن به عنوان نقطه آغاز منطقی نظام‌بندی الاهیاتی‌اش استفاده می‌کند کدامند. پاسخ این است که او شالودهٔ نظام خود را بر تقدیرات الاهی در مورد برگزیدگی بنا می‌نهد، یعنی بر این تصمیم الاهی که برخی افراد برای نجات و برخی دیگر برای هلاکت برگزیده می‌شوند. مابقی نظام الاهیاتی او صرفاً به بررسی پیامدهای این تصمیم می‌پردازد. بدین‌ترتیب، آموزهٔ جبر به صورت مهم‌ترین اصل نظام الاهیاتی بزا درمی‌آید.

از جمله پیامدهای شایان توجه تحول فوق، آموزهٔ «کفارهٔ محدود» یا «رهایی انحصاری» است (اصطلاح کفاره[۳۴] اغلب در اشاره به «برکات ناشی از مرگ مسیح» به‌کار می‌رود). سؤال اصلی این است: مسیح برای چه کسی مرد؟ پاسخ سنتی به این سؤال چنین بود: مسیح برای همه مرد؛ منتها اگرچه مرگ او بالقوه این قدرت را دارد که همه را رهایی بخشد، در عمل تنها به حال کسانی مؤثر است که حاضرند اجازه دهند که این تأثیر را بر آنها بگذارد. اما تفکر آرمینیوسی که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت، با انزجار شدید در برابر این اندیشه واکنش نشان داد.

قبل از آنکه تفکر آرمینیوسی را بررسی کنیم، جا دارد به معرفی «آیین کالونی مبتنی بر اصول پنج‌گانه» بپردازیم. مراد، پنج اصل مهم دیدگاه نجات‌شناختی کلیسای اصلاح‌شده است (یعنی درکی که نویسندگان پیرو کالون از رهایی داشتند)، آنگونه که در شورای دورت[35] (۱۶۱۸-۱۶۱۹) به‌طور قطع به تصویب رسید. این پنج اصل بدین قرار است:

۱. فساد و تباهی کامل طبیعت گناه‌آلود بشر.

---

34. atonement　35. Synod of Dort

۲. برگزیدگی بی‌قیدوشرط؛ اینکه تقدیر آخرت انسانها بر اساس هیچ استحقاق، دستاورد، یا صفت نیکویی در آنها نیست.

۳. کفارهٔ محدود؛ اینکه مسیح تنها برای برگزیدگان مرد.

۴. فیض مقاومت‌ناپذیر، که از طریق آن برگزیدگان به‌گونه‌ای قصورناپذیر فراخوانده می‌شوند و رهایی می‌یابند.

۵. پایداری مقدسان؛ اینکه کسانی که خدا به‌راستی فرایشان خوانده است، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند از این فراخواندگی منحرف گردند.

و اما درخصوص ترتیب منطقی «تقدیرات برگزیدگی» مناقشه‌ای مهم در محافل کالونی درگرفت. در چارچوب این مناقشه که به‌گونه‌ای مفتضحانه تنگ‌نظرانه و به اصطلاح ملانقطی بود و به نماد ابهام الاهیاتی بدل شد، می‌توان به دو دیدگاه اصلی اشاره کرد:

۱. دیدگاه مابعد سقوط[۳۶] که با فرانسوا تورِتینی (۱۶۲۳-۱۶۸۶) مرتبط دانسته می‌شود. بنا بر این دیدگاه، گزینش سقوط انسان را مفروض می‌گیرد. به همین جهت، تقدیرات برگزیدگی معطوف به تمام ابنای بشر به عنوان توده‌ای از گناه[۳۷] است. به دیگر بیان، تصمیم خدا مبنی بر آنکه برخی را برای برگزیده شدن و برخی دیگر را برای هلاک شدن مقدر سازد، پاسخ او به واقعهٔ سقوط است. این تصمیم در مورد انسانهای سقوط کرده گرفته شده است.

۲. دیدگاه موسوم به ماقبل سقوط[۳۸] که با آراء بزا مربوط دانسته می‌شود. طبق این دیدگاه، گزینش قبل از سقوط است. در اینجا تقدیر خدا معطوف به انسان قبل از سقوط است. سقوط در این دیدگاه، وسیلهٔ اجرای تقدیر برگزیدگی دانسته می‌شود.

در این زمینه دیدگاه سومی نیز هست که بویژه از سوی موسی آمیرو[۳۹] (۱۵۹۶-۱۶۶۴) و آکادمی کالون در سومور، واقع در فرانسه، مطرح شده است. این دیدگاه که آن را به عنوان رستگاری «فرضی عام»[۴۰] می‌شناسند، در چارچوب آیین کالونی نفوذ چندانی نداشته است.

تفکر آرمینیوسی

تفکر آرمینیوسی نام خود را از یاکوبوس آرمینیوس[۴۱] (۱۵۶۰-۱۶۰۹) دارد که با آموزهٔ «رهایی انحصاری» که پیروان کلیسای اصلاح‌شده مطرح کرده بودند درافتاد. آرمینیوس معتقد بود که

36. *infralapsarian* 37. massa perditionis 38. supralapsarian

39. Moses Amyraut 40. hypothetical universalism 41. Jakob Arminius

عیسی مسیح برای همه مرده است، نه فقط برای برگزیدگان. نظریات وی پس از شورای دورت در محافل اصلاح‌شدگان هلند مورد توجه قرار گرفت و سرانجام به انتشار اعتراض‌نامه[۴۲] (۱۶۱۰) انجامید. در این بیانیه به‌وضوح تصریح شده بود که کار مسیح جنبه‌ای همگانی و جهانشمول دارد.

> خدا پیش از بنیاد عالم، به واسطهٔ تقدیری ابدی و تغییرناپذیر در مسیح، مقدر داشت از میان انسانهای گنهکار و سقوط کرده، تمام کسانی را که به‌واسطهٔ فیض به عیسی مسیح ایمان آورند و در ایمان و اطاعت پایدار مانند برای حیات جاودان برگزیند... مسیح، نجات‌دهندهٔ دنیا، در راه تمامی آدمیان مرد و با مرگش بر صلیب، آشتی و آمرزش را برای همگان به ارمغان آورد، اما به‌گونه‌ای که در عمل تنها مؤمنان بتوانند از آن برخوردار شوند.

بدین‌ترتیب، مفهوم جبر یا تقدیر به قوت خود باقی است، منتها در چارچوبی کاملاً متفاوت بیان می‌شود: برخلاف شورای دورت که جبر یا تقدیر را مسئله‌ای فردی می‌دانست، از نظر آرمینیوسی‌ها، تقدیر امری جمعی است: خدا از پیش مقدر داشته است که گروه خاصی از مردم، یعنی آنانی که به مسیح ایمان آورند، نجات یابند. افراد بشر با ایمان آوردن، شرط ازپیش مقدرشدهٔ نجات را تحقق می‌بخشند.

دیری نگذشت که عقاید آرمینیوسی در محافل انجیلی قرن هجدهم نفوذ فراوان یافت و، با وجود دیدگاههای کمابیش کالونی جورج وایتفیلد[۴۳]، به یُمن چارلز وسلی (۱۷۰۷-۱۷۸۸) با طنینی رسا در محافل متودیست منعکس گشت. به عنوان مثال، آموزهٔ رهایی همهٔ انسانها به‌روشنی در سرود **آیا عیسی می‌تواند بگذارد گنهکاری بمیرد؟**، سرودهٔ چارلز وسلی، نمایان است:

> باشد که محبتت قلبم را دگرگون سازد،
> محبتی رایگان برای تمام گنهکاران؛
> باشد که هر انسان سقوط کرده‌ای،
> فیضی را که مرا یافت بچشد،
> و تمام ابنای بشر همصدا با من
> محبت مقتدر و جاودانهٔ تو را اذعان نمایند.

42. *Remonstrance* 43. George Whitefield

در قرن هجدهم تفکر آرمینیوسی در امریکای شمالی نیز رواج بسیار یافت؛ به عنوان نمونه، جانثن ادواردز به‌کرات در نوشته‌هایش به تناقض‌گویی و عیب و نقص مخالفان آرمینیوسی‌مسلکش اشاره می‌کند.

کارل بارت

یکی از جالب‌ترین ویژگیهای الاهیات کارل بارت نحوهٔ واکنش آن است نسبت به نظام الاهیاتی که در دوران راست‌دینی اصلاح‌شده مطرح بود. درواقع تااندازه‌ای همین جدی گرفتن نوشته‌های این دوران است که سبب شده است نگرش کلی وی را نئوارتدوکسی یا راست‌دینی جدید لقب دهند (نک: صص ۱۱۵-۱۱۷). نگرش بارت نسبت به آموزهٔ جبر اصلاح‌شدگان، بویژه از این لحاظ جالب‌توجه است که نشان می‌دهد چطور بارت قادر است اصطلاحات سنتی را بگیرد و در چارچوب نظام الاهیاتی خود به آنها معنایی کاملاً تازه ببخشد.

بحث بارت پیرامون مسئلهٔ جبر (اصول قطعی اعتقادات کلیسا، جلد دوم، قسمت ۲) حول دو تصدیق اصلی دور می‌زند:

۱. عیسی مسیح خدای برگزیننده است؛

۲. عیسی مسیح انسان برگزیده است.

بارت این نگرش شدیداً مسیح‌شناسانه را به مسئلهٔ جبر یا تقدیر، در تمام طول بحثی که پیرامون این آموزه دارد حفظ می‌کند: «آموزهٔ تقدیر در ساده‌ترین و جامع‌ترین شکل آن عبارت است از اعلام این واقعیت که تقدیر خدا همانا برگزیدگی عیسی مسیح است. اما مفهوم برگزیدگی اشاره‌ای دوگانه دارد: هم به برگزیننده اشاره دارد، هم به برگزیده.» پس خدا دقیقاً چه‌چیزی را ازپیش مقدر داشته است؟ پاسخ بارت به این پرسش چندین جنبهٔ مختلف دارد که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱. «خدا برگزید که یار و یاور آدمیان باشد.» خدا در کمال اقتدار و آزادی عمل چنین تصمیم گرفته است که با بشر رفاقت و مشارکت کند. بدین‌ترتیب، بارت تأکید می‌ورزد که خدا، با وجود گناه و سقوط انسان، نسبت به او متعهد است.

۲. خدا برگزید که این تعهد خود را نسبت به انسان بدین‌صورت نشان دهد که مسیح را برای رهایی ابنای بشر بفرستد. «بر اساس کتاب مقدس، این بود آنچه در انسان شدن پسر خدا، در مرگ و رنجهای او، و در رستاخیز او از مردگان به تحقق پیوست.» عمل رهایی بخشیدن انسان خود ظهور و بروز این حقیقت است که خدا خویشتن را به عنوان رهانندهٔ انسان سقوط کرده برگزیده است.

۳. خدا برگزید که رنج و بهای نجات انسان را یکسر متقبل شود. او برگزید که صلیب جلجتا را به عنوان تخت پادشاهی خود بپذیرد. خدا برگزید که سرنوشت محتوم انسان سقوط کرده را بر خود گیرد، بویژه رنجها و مرگ او را. او طریق خفت و خواری را برگزید تا از این طریق انسان را رهایی بخشد.

۴. خدا برگزید که ما را از گزند جنبه‌های منفی داوری خویش مصون دارد. او مسیح را ردکرد تا ما رد نشویم. جنبهٔ منفی جبر یا تقدیر که به عقیدهٔ بارت می‌بایست گریبان ما انسانهای گنهکار را می‌گرفت، متوجه مسیح شد که خدای برگزیننده و انسان برگزیده است. خدا چنین اراده فرمود که «مردودیت و محکومیت و مرگ» را، که پیامد اجتناب‌ناپذیر گناه است، متحمل شود. بدین‌ترتیب، «مردودیت دیگر هرگز جزئی از سرنوشت انسان نخواهد بود.» مسیح آنچه انسان گنهکار می‌بایست متحمل می‌شد بر خود گرفت، تا انسان دیگر هرگز ناگزیر از تحمل آن نباشد.

اگر در جبر «نه»ای در کار است، این «نه» خطاب به انسان نیست. اگر محرومیت و مردودیت در کار است، این محرومیت و مردودیت برای انسان نیست. و اگر هلاکت و مرگی پیش رو دارد، این هلاکت و مرگ انسان نیست.

بدین‌ترتیب، بارت این اندیشه را که انسانی «برای محکومیت مقدر شده باشد» یکسر مردود می‌داند. تنها کسی که محکومیتش مقدر شده است، عیسی مسیح است که «از ازل اراده فرمود در راه ما رنج بکشد.»

پیامدهای چنین نگرشی روشن است: بر خلاف آنچه ظاهر قضیه نشان می‌دهد، هیچ محکومیتی نمی‌تواند در انتظار انسان باشد. درنهایت، فیض پیروز خواهد شد، حتی بر بی‌ایمانی. آموزهٔ تقدیر آن‌گونه که بارت مطرح می‌کند، هرگونه امکان مردودیت انسان را منتفی می‌سازد. از آنجا که مسیح مجازات و رنجِ مردودیت از جانب خدا را متحمل شده است، چنین مجازاتی دیگر هرگز گریبان انسان را نخواهد گرفت. آموزهٔ تقدیر بارت، چون در کنار تأکید خاص او بر پیروزی فیض نگریسته شود، به احیا و نجات همگانی تمام ابنای بشر اشاره می‌کند؛ موضعی که باعث شده است کسانی که ممکن است در اصول با دیدگاه کلی او موافق باشند، در این مورد خاص، زبان به انتقاد از او بگشایند. امیل برونر نمونهٔ یکی از چنین منتقدانی است:

> این گفته که «عیسی تنها شخصِ به‌راستی مردود است» برای وضعیت انسان به چه معناست؟ آشکارا بدین‌معناست که هیچ‌گونه امکان محکومیت برای انسان وجود ندارد... تصمیم، پیشاپیش، در عیسی مسیح برای همهٔ ابنای بشر گرفته

شده است. اینکه خود انسانها این موضوع را می‌دانند و بدان ایمان دارند یا نه، چندان مهم نیست. درست حالت کسانی را دارند که به‌نظر می‌رسد در دریایی طوفانی در حال غرق شدن هستند، اما درواقع در دریایی نیستند که بتوان در آن غرق شد بلکه صرفاً در آبهای کم‌عمق و بی‌خطر به‌سر می‌برند؛ منتها خودشان از این موضوع بی‌خبرند.

تقدیر و اقتصاد: تزِ وبر

یکی از جالب‌ترین پیامدهای تأکید آیین کالونی بر تقدیر، تأثیر آن است بر نگرش کسانی که قائل بدان بوده‌اند. در این مورد، موضوع اطمینان از اهمیت خاصی برخوردار است: فرد ایماندار از کجا بداند که آیا واقعاً جزو برگزیدگان هست یا نه؟ کالون گرچه تأکید داشت که اعمال فرد پایه و اساس نجات نیست، اجازه داد از سخنانش چنین استنباط شود که اعمال، هرچند به‌معنایی مبهم، پایه و اساس اطمینان به نجات است. اعمال «گواه آنند که خدا در ما ساکن و حاکم است.» ایمانداران محض اعمال نجات نمی‌یابند، بلکه نجاتشان از طریق اعمال ثابت می‌شود. «برکت اعمال نیکو... گواه آن است که روح فرزندخواندگی در ماست.» این گرایش را که در اعمال به عنوان گواه برگزیدگی نگریسته شود، می‌توان اولین قدم به سوی تدوین نظام اخلاق کار دانست که، به لحاظ شبانی، دلالتهای مهمی دربر دارد: از طریق فعالیت اینجهانی است که مؤمن می‌تواند وجدان معذبش را مطمئن سازد که در زمرهٔ برگزیدگان جای دارد.

نتیجه آنکه، نگرانی در خصوص این مسئلهٔ برگزیدگی به صورت یکی از ویژگیهای بارز روحانیت آیین کالونی درآمد، و واعظان و نویسندگان روحانی پیرو کالون عموماً پیرامون این موضوع مطلبها نگاشتند. بااینهمه، پاسخی که برای این مسئله داشتند در اساس یکی بود: ایمانداری که اعمال نیک انجام می‌دهد، به‌راستی برگزیده شده است. تئودور بزا این مطلب را چنین بیان می‌دارد:

> به همین خاطر است که پطرس رسول به ما توصیه می‌کند دعوت و برگزیدگی خود را با اعمال نیکو مطمئن سازیم. نه از آن رو که انجام این اعمال پایه و اساس دعوت و برگزیدگی ماست... بلکه بدان‌سبب که اعمال نیکو برای وجدان ما گواه آنند که عیسی مسیح به‌راستی در ما ساکن است و، درنتیجه، از آنجا که برای نجات برگزیده شده‌ایم، هلاک نخواهیم شد.

در اینجا نیز باز به همان اندیشه برمی‌خوریم: اعمال گواه نجات فردند، اما باعث نجات نمی‌شوند؛

پیامد نجاتند، نه شرط آن. فرد ایماندار از طریق استدلال از معلول به علت پی می‌برد[44]، بدین‌ترتیب که برگزیدگی خود را از نتایج آن (یعنی اعمال نیکو) استنتاج می‌کند. این‌گونه اعمال اخلاقی انسان، علاوه بر آنکه باعث جلال یافتن خدا و نشان قدردانی فرد ایماندار است، کارکرد روانی نیز دارد و وجدان نگران مسیحی را مطمئن می‌سازد که وی به‌راستی در زمرهٔ برگزیدگان است.

این اندیشه را اغلب به صورت نوعی قیاس عملی[45] بیان می‌داشتند و استدلال می‌کردند:

تمام برگزیدگان در نتیجهٔ این برگزیدگی نشانه‌های خاصی از خود بروز می‌دهند.

این نشانه‌ها در من دیده می‌شود.

پس من جزو برگزیدگان هستم.

بدین‌ترتیب، بنا بر این قیاس عملی، مبنای اطمینان از برگزیدگی حضور «نشانه‌هایی خاص» در زندگی مؤمن است. به همین جهت، از لحاظ روانی بر مؤمنان فشار زیادی بود تا برگزیدگی خود را از طریق بروز دادن این نشانه‌ها، هم به خود و هم به دنیا، ثابت کنند. و ازجملهٔ این نشانه‌ها وقف کامل مؤمن بود به اینکه با تلاش و کوشش در این دنیا، خدا را خدمت کند و جلال دهد. همین فشار روانی است که، به عقیدهٔ ماکس وبر جامعه‌شناس معروف، درنهایت به ظهور سرمایه‌داری در جوامع کالونی منجر شده است.

بنا بر روایت عامه‌پسند تز وبر، نظام سرمایه‌داری نتیجهٔ مستقیم نهضت اصلاحات پروتستان است. چنین ایده‌ای به‌هیچ‌وجه سندیت تاریخی ندارد و خود وبر هم هرگز چنین چیزی نگفته است. وبر تأکید داشت که:

> به‌هیچ‌وجه قائل به این تز ابلهانه نبوده است که روح سرمایه‌داری... تنها می‌توانسته است نتیجهٔ برخی تأثیرات خاص نهضت اصلاح دینی باشد. همین واقعیت که قدمت برخی اَشکال و سازمانهای مهم سرمایه‌داری بسیار بیشتر از نهضت اصلاح دینی است، برای رد چنین ادعایی کافی است.

آنچه وبر می‌گفت این بود که یک روح سرمایه‌داری جدید در قرن شانزدهم به‌وجود آمد. آنچه نیاز به توضیح دارد نه خود سرمایه‌داری، بلکه شکل خاصی از سرمایه‌داری است.

از نظر وبر، نهضت پروتستان شرایط روانی لازم جهت بالیدن نظام سرمایه‌داری نوین را

---

44. a posteriori reasoning 45. practical syllogism (syllogismus practicus)

به‌وجود آورد. درواقع، وبر اهمیت اصلی آیین کالونی را در این می‌دانست که بـه دلیـل نـظام عقیدتی خاص خود، به لحاظ روانی به افراد انگیزه می‌دهد. او بویژه بر مفهوم «فراخوانـدگی» تأکید داشت و آن را مستقیماً با ایدهٔ کالونی جبر یا تقدیر مرتبط می‌دانست. می‌گفت کالونی‌ها که از بابت نجات شخصی‌شان خاطرجمع شده بودند، می‌توانستند به امور دنیا بپردازند بدون آنکه نگران دلالتهای نحوهٔ عملکردشان در دنیا در مورد نجاتشان باشند. وجود این فشار روانی که فرد باید برگزیدگی خود را به اثبات رساند، سبب شد مردم فعالانه در پی کسب مـوفقیت در دنـیا باشند، موفقیتی که، به گواه تاریخ، روی‌هم‌رفته به‌سرعت پدیدار گشت.

قصد ما در اینجا این نیست که به نقد و بررسی تز وبر بپردازیم. آراء او را در برخی محافل به‌کلی مردود و فاقد اعتبار دانسته‌اند و در برخی محافل دیگر هنوز برای آن احترام قائلند. قصد ما در اینجا صرفاً این است که نشان دهیم وبر به‌درستی تشخیص داد که احتمالاً آراء و عقاید دینی در شکل‌گیری نظام اقتصادی/اجتماعی اروپای نوین تأثیری بسزا داشته است. همین واقعیت که وبر می‌گوید تفکر دینی نهضت اصلاح دینی این توانایی را داشته است که محرک لازم را برای پیدایش و نشو و نمای نظام سرمایه‌داری نوین ایجاد کند، به‌خودی‌خود گواهی مستحکم بـر اهمیت و ضرورت مطالعهٔ الاهیات برای کسی است که می‌خواهد از تاریخ بشر درکی کامل و صحیح داشته باشد. نیز نشان‌دهندهٔ آن است که ممکن است مفاهیم بظاهر انتزاعی، چون جبر، درنهایت بر تاریخ تأثیری کاملاً عینی و ملموس بر جای گذارند.

در فصل حاضر انبوه مطالبی را که در مورد درک مسیحیت از طبیعت انسان، گـناه، و فـیض وجود دارد خلاصه‌وار از نظر گذراندیم. با این حال، تنها به گوشهٔ کوچکی از مباحثاتی که در سنت مسیحی در این باره در جریان بوده است اشاره کردیم. آنـچه بـدان پـرداخـتیم عـمده تحولاتی بود که امروز نیز کماکان در بحثهایی که در جهان مسیحیت در ایـن خـصوص در جریان است اهمیت فراوان دارد.

سؤالات فصل دوازدهم

۱. عمده مسائل مورد بحث در مناقشهٔ پلاگیوسی را خلاصه‌وار بیان کنید.
۲. چرا آوگوستینوس به گناه اولیه اعتقاد داشت؟
۳. فرض کنید می‌خواهید مفهوم فیض را برای فردی که از الاهیات چیزی نمی‌داند و اطلاعاتش

در این زمینه محدود است توضیح دهید. در قالب دویست کلمه یا کمتر چه می‌توانید در مورد این مفهوم بیان دارید؟

۴. مارتین لوتر را با آموزهٔ «پارساشمردگی محض ایمان» مرتبط می‌دانند. منظور او از این آموزه چه بود؟ و چه چیزهایی را در مقایسه مردود می‌شمرد؟

۵. «اگر از برگزیدگان نیستی، برو خود را از برگزیدگان بگردان.» این نگرش با تز وبر درخصوص خاستگاه سرمایه‌داری چه ارتباطی دارد؟

فصل سیزدهم

کلیساشناسی

آموزهٔ مسیحی کلیسا، که آن را معمولاً کلیساشناسی ecclesiology (از ریشهٔ یونانی *ekklesia* به معنی کلیسا) می‌نامند، برای هرکس که بخواهد به‌نوعی در خدمات شبانی نقش داشته باشد بی‌نهایت اهمیت دارد. شبان در دوران خدمت خود مدام با مسائل کلیسایی دست‌به‌گریبان است. و اما ببینیم کلیسا چگونه نهادی است؟ کلیساشناسی حیطه‌ای است در الاهیات که می‌کوشد نهادی را که طی قرون متمادی و در چارچوب شرایط متغیر سیاسی ـ اجتماعی تغییر و تحول بسیار یافته است، از لحاظ نظری توجیه کند. با مطالعهٔ درک و بینش مسیحی در مورد کلیسا، درمی‌یابیم که نهادهای مختلف چگونه خود را با شرایط جدید وفق می‌دهند. دوران اصلاح دینی در این ارتباط بخصوص اهمیت دارد، زیرا در این دوران دیدگاههای مختلفی در مورد مبحث کلیساشناسی مطرح شد که هر کدام در پاسخ به نیاز، نگرش، یا موقعیتی خاص بود. در این فصل می‌کوشیم برخی از مسائلی را که در خلال قرون متمادی در ارتباط با این مبحث تاریخی جالب مطرح شده است بررسی کنیم.

تحولات اولیهٔ کلیساشناسی

کلیساشناسی در کلیسای اولیه مسئله‌ای چندان مهم محسوب نمی‌شد. کلیسای شرق ظاهراً از اهمیت بالقوهٔ این موضوع کاملاً ناآگاه بود. اکثر آبا و نویسندگان یونانی کلیسا در پنج قرن نخست تنها به این قانع بودند که کلیسا را در قالب تعابیر ساده و قابل‌فهم کتاب مقدسی توصیف کنند، و به بررسیهای موشکافانه‌تر دربارهٔ این موضوع علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. به عنوان مثال، ایسیدوروس

اهل پلوسیوم[1] کلیسا را این‌طور تعریف می‌کند: «جماعت مقدسان که به وسیلهٔ ایمان صحیح و سیرت زندگی والا به هم پیوند یافته‌اند.» درمجموع، می‌توان گفت که در آن دوران، عموم صاحب‌نظران درخصوص موارد زیر با هم اتفاق‌نظر داشتند:

۱. کلیسا جامعه‌ای روحانی است که به عنوان قوم جدید خدا در دنیا، جانشین اسرائیل شده است.

۲. تمام مسیحیان ــ صرف‌نظر از اینکه از کجا هستند و پیشینهٔ آنها چیست ــ در مسیح یک می‌شوند.

۳. کلیسا مخزن و گنجینهٔ تعالیم راستین مسیحی است.

۴. کلیسا مؤمنان را در سراسر دنیاگرد هم می‌آورد تا آنان را قادر سازد در ایمان و قدوسیت رشد کنند.

این بی‌علاقگی نسبت به آموزهٔ کلیسا تااندازه‌ای منعکس‌کنندهٔ شرایط سیاسی آن زمان است. کلیسا در سیطرهٔ حکومتی بت‌پرست و متخاصم، یعنی امپراتوری روم، در بهترین حالت، نهادی بود که بااکراه تحمل می‌شد و، در بدترین حالت، به‌شدت تحت جفا بود. و اما با توبهٔ قسطنطین، ورق کاملاً برگشت. الاهی‌دانان به‌گونه‌ای روزافزون کلیسا را با امپراتوری روم مقایسه می‌کردند: خواه در معنای منفی (مانند هیپولیتوس رمی[2] که امپراتوری را تقلیدی شیطانی از کلیسا می‌دانست)، و خواه به‌معنای مثبت (نظیر ائوسبیوس که امپراتوری را نهادی الاهی می‌دانست که مأموریت دارد دنیا را برای آمدن پادشاهی مسیح آماده کند).

بروز مشکلی عملی سبب شد که مسئلهٔ کلیساشناسی بناگاه سخت مورد توجه قرار گیرد. در همان اوان کار، بین رهبران کلیسا ــ بویژه بین رهبران کلیساهای رم و قسطنطنیه ــ رقابتی شدید درگرفت. طی چهار قرن نخست مسیحیت، برخی مراکز به‌طور خاص مورد توجه بودند که، از آن میان، اسکندریه، انطاکیه، قسطنطنیه، اورشلیم و رم منزلتی ویژه داشتند. منتها به اواخر قرن چهارم که می‌رسیم کاملاً روشن است که رم ــ به عنوان مرکز امپراتوری روم ــ به‌طور قطع بر دیگر مراکز برتری یافته است. عنوان «پاپ» از واژهٔ لاتین پاپا (پدر)، در ابتدا به هر اسقف مسیحی اطلاق می‌شد. منتها رفته‌رفته اغلب تنها در اشاره به مهم‌ترین اسقف کلیسا به‌کار می‌رفت که همانا اسقف رم باشد. از ۱۰۷۳ به‌بعد نیز این عنوان منحصراً در مورد اسقف رم به‌کار می‌رفت. به همین جهت، رفته‌رفته این سؤال در اذهان به‌وجود آمد که اسقف رم خارج از دایرهٔ اسقفی خود دارای چه اختیاراتی است؟

1. Isidore of Pelusium 2. Hippolytus of Rome

از دیدگاه عملی، پاسخ بسیار ساده بود: دارای اختیارات فراوان. در سرتاسر منطقهٔ مدیترانه، اغلب از اسقف رم (از این پس واژهٔ پاپ را بدین‌منظور به‌کار می‌بریم، هر چند این عنوان به لحاظ زمانی مدتی بعد باب شد) خواسته می‌شد در مناقشات مختلف کلیسایی مداخله کند [به عنوان نمونه] در جریان مناقشات خونینی که در قرن پنجم میان نسطوریوس و سیریل اورشلیمی بر سر مسائل مسیح‌شناختی درگرفت، وقتی معلوم شد که راه‌حل روشنی در راه نیست، هر دو باشتاب دست به دامن پاپ شدند تا او را با آراء خود همراه سازند.

اما آیا این برتری پاپ هیچ پشتوانهٔ الاهیاتی نیز داشت؟ کلیساهای شرق بی‌درنگ پاسخ دادند که خیر. اما سایرین چندان مطمئن نبودند. پاپ جانشین پطرس قدیس بود که در رم به شهادت رسید. با توجه به برتری ظاهری پطرس در عهد جدید (متی ۱۶: ۱۸)، آیا نباید چنین نتیجه‌گرفت که جانشین پطرس نیز بر دیگران برتری دارد؟ از نگاه بسیاری ــ حتی از دید آنان که در کلیسای شرق بودند ــ چنین به‌نظر می‌رسید که اقتدار روحانی پطرس به‌گونه‌ای اسرارآمیز و درک‌ناپذیر به جانشینان او، که اسقفان رم باشند، انتقال یافته است. سیریل کارتاژی از جمله نویسندگان کلیسای غرب است که مدافع سرسخت تفوق مسند رم در سرتاسر جهان مسیحی است. این مسئله بعدها در مراحل مختلف تاریخ کلیسا مجدداً اهمیت یافت، که دوران اصلاح دینی از نمونه‌های آشکار آن است.

مناقشهٔ دوناتیسم

سرانجام کلیسای غرب بود که سبب شد ماهیت و هویت کلیسا مورد توجه و بررسی الاهی‌دانان قرار گیرد. ظاهراً این امر در تاریخ تحول آموزه‌های مسیحی یک قاعدهٔ کلی است که هر مناقشه‌ای به تحولی منجر می‌شود. ظاهراً برای تداوم تأملات الاهیاتی، هر بار محرکی لازم بود. این محرک در مورد کلیساشناسی، بروز مناقشه‌ای بود در شمال افریقای تحت سلطهٔ روم که در تاریخ به مناقشهٔ دوناتیسم معروف است.

کلیسا در دوران حکومت دیوکلتیانوس، امپراتور روم (۲۸۴–۳۱۱)، به درجات مختلف جفا دید. آغاز این جفاها به سال ۳۰۳ بازمی‌گردد، و سرانجام با توبهٔ قسطنطین و صدور فرمان میلان در سال ۳۱۳، شاهد پایان آنیم. در فوریهٔ سال ۳۰۳ فرمانی صادر شد که، به موجب آن، کتب مسیحی باید سوزانده و کلیساها ویران می‌شد. آن دسته رهبران مسیحی که کتابهایشان را تحویل دادند تا سوزانده شود، به «خائنان» معروف گشتند، یعنی «کسانی که تسلیم می‌کنند». واژهٔ امروزی خائن (traitor) نیز از همین ریشه مشتق شده است. یکی از این خائنان، فردی

بود به نام فلیکس آپتونگایی[3] که بعدها ــ یعنی در سال ۳۱۱ــ سیسیلیانوس[4] را به عنوان اسقف کارتاژ دست‌گذاری کرد.

بسیاری از مسیحیان محلی از اینکه چنین شخصی اجازه یافته بود در این دست‌گذاری نقش داشته باشد سخت برآشفتند و اعلام داشتند که به این دلیل حاضر نیستند بر اقتدار سیسیلیانوس گردن نهند. حاصل آنکه، کل نظام سلسله‌مراتبی کلیسای کاتولیک در نتیجهٔ این امر مخدوش گشت. [از نظر مسیحیان محلی] کلیسا باید پاک و خالص نگاه داشته می‌شد و کسانی چون فلیکس نباید اجازه می‌یافتند وارد جرگهٔ آن شوند. هنگامی که آوگوستینوس در سال ۳۸۸ به افریقا بازگشت، این گروه معارض به عنوان مهم‌ترین جامعهٔ مسیحی آن ناحیه برای خود اسم و رسمی یافته بود و بویژه در میان مسیحیان محلی افریقا طرفدار پیدا کرده بود. بدین‌ترتیب، مباحث الاهیاتی در اینجا تحت‌الشعاع مسائل اجتماعی قرار گرفت. دوناتیان (که نام خود را از دوناتوس[5] رهبر کلیسای معارض افریقا دارند: نک: ص ۱۸۷) عمدتاً از سوی مردم محلی حمایت می‌شدند، حال آنکه، کاتولیک‌ها تحت حمایت استعمارگران رومی بودند.

مسائل الاهیاتی مربوط به این مناقشه بی‌نهایت اهمیت دارد، و مستقیماً به تناقضی برمی‌گردد که در نظام الاهیاتی کوپریانوس کارتاژی، از چهره‌های برجستهٔ کلیسای افریقا در قرن سوم، وجود داشت. کوپریانوس در اثر خود با عنوان وحدت کلیسای کاتولیک (۲۵۱)، از دو باور مهم که بی‌ارتباط با هم نیستند دفاع کرده بود. نخست اینکه، تفرقه به‌هیچ‌وجه توجیه‌پذیر نیست. اتحاد کلیسا به‌هیچ‌وجه و تحت هیچ بهانه‌ای نباید خدشه‌دار شود. خارج شدن از جرگهٔ کلیسا به‌معنای از کف دادن امکان نجات است. دوم اینکه، اسقفان لغزش‌خورده و تفرقه‌افکن به این سبب صلاحیت ندارند آیینهای کلیسایی را بجا آورند یا در کلیسا خدمت کنند، زیرا با بریدن از جرگهٔ کلیسا، تمام اقتدار و عطایای روحانی خود را از دست داده‌اند. به همین جهت، نباید به آنها اجازه داد کسی را به مقام کشیشی یا اسقفی دست‌گذاری کنند. هر که توسط این‌گونه افراد دست‌گذاری شده باشد، دست‌گذاریش بی‌اعتبار است و در مورد کسانی که به دست آنان تعمید گرفته‌اند نیز همین موضوع صدق می‌کند.

و اما اگر اسقفی تحت جفا لغزش بخورد و بعد توبه کند، آن وقت چه؟ نظر کوپریانوس در این باره بی‌اندازه مبهم است و آن را می‌توان دو جور تفسیر کرد:

۱. اسقف لغزش‌خورده مرتکب گناه ارتداد شده است (معنای لفظی ارتداد همانا سقوط کردن است). از این رو، خارج از جرگهٔ کلیساست و دیگر حق ندارد آیینهای کلیسایی را بجا آورد.

---

3. Felix of Aptunga 4. Caecilian 5. Donatus

۲. اسقفی که توبه می‌کند، به زیر فیض بازمی‌گردد و از این رو حق دارد دوباره آیینهای کلیسایی را بجا آورد.

دوناتیان از موضع اول پیروی می‌کردند، و کاتولیک‌ها (عنوانی که رفته‌رفته به مخالفان دیدگاه دوناتیسم اطلاق شد) از موضع دوم.

از نظر دوناتیان، کل نظام آیینهای کلیسایی در کلیسای کاتولیک دچار تباهی بود. از این رو، لازم بود «خائنان» برکنار شده، کسانی که در دوران جفا ایمانشان را حفظ کرده بودند به جای آنها روی کار آیند. نیز لازم بود تمام کسانی را که توسط این «خائنان» تعمید گرفته یا دست‌گذاری شده‌اند، از نو تعمید داد و دست‌گذاری کرد. این امر لاجرم به ظهور گروهی معارض انجامید. و این گروه معارض به هنگام بازگشت آوگوستینوس به افریقا، از خود کلیسایی که از آن جدا شده بود، عظیم‌تر شده بود.

و اما مگر نه اینکه کوپریانوس هر نوع تفرقه را اکیداً منع کرده بود؟ یکی از بزرگترین تناقضات در تفرقهٔ دوناتیسم این است که ریشه در اصولی دارد که کوپریانوس منادی آن بود و، با این حال، دقیقاً همان اصول را نقض می‌کند. نتیجه آنکه، هم دوناتیان و هم کاتولیک‌ها، در توجیه موضع خود به آراء کوپریانوس استناد می‌کردند ــ منتها به دو جنبهٔ کاملاً متفاوت از تعالیم او. دوناتیان بر کریه و نابخشودنی بودن ارتداد تأکید می‌ورزیدند، و کاتولیک‌ها، با همان شدت، بر ناموجه بودن تفرقه. موضوع به بن‌بست رسید، تا سرانجام آوگوستینوس پا به عرصه نهاد و در آن منطقه اسقف هیپو شد. او توانست در چارچوب میراث کوپریانوس به غائله خاتمه دهد، و دیدگاهی «آوگوستینوسی» درخصوص کلیسا ارائه دهد که از آن زمان تاکنون همچنان پابرجا و تأثیرگذار بوده است.

آوگوستینوس نخست بر گنهکار بودن مسیحیان تأکید می‌ورزد. کلیسا جماعت مقدسان نیست بلکه «بدنی مخلوط» است مُرکب از مقدسان و گنهکاران. او این تصویر را در دو نمونه از مثلهای مسیح متذکر می‌شود: یکی مثل تور ماهیگیری که ماهیهای زیادی در آن صید می‌شوند، و دیگری مثل گندم و کرکاس. همین مثل اخیر است (متی ۱۳: ۲۴–۳۱) که بویژه دارای اهمیت است و جا دارد آن را دقیق‌تر بررسی کنیم.

در این مثل، برزگری بذر می‌پاشد ولی متوجه می‌شود که در محصولش گندم و کرکاس با هم به عمل آمده است. تکلیف چیست؟ اگر بخواهد گندم و علف هرز را هنوز که هردو در حال رشدند از هم جدا کند، فاجعه خواهد آفرید، زیرا احتمالاً در حال جدا کردن علف هرز، به گندم آسیب خواهد رساند. اما به وقت برداشت حصاد تمام گیاهان ــ اعم از گندم و کرکاس ــ بریده و جدا می‌شوند بی‌آنکه به گندم آسیب رسد. بدین‌ترتیب، جداسازی نیک و بد نه در خود تاریخ، بلکه در آخر زمان اتفاق می‌افتد.

این مثل از نظر آوگوستینوس به وضعیت کلیسا در دنیا اشاره دارد. کلیسا باید بپذیرد که در آن هم مقدسان عضویت دارند، هم گنهکاران. سعی در جداسازی این دو در این دنیا، زودهنگام و نادرست است زیرا این کار در پایان تاریخ و در زمانی که تنها خود خدا از آن آگاه است صورت خواهد گرفت. هیچ انسانی نمی‌تواند به جای خدا به این داوری یا جداسازی بپردازد. پس کلیسا به چه معنا مقدس است؟ از نظر آوگوستینوس، منظور نه تقدس اعضای کلیسا، بلکه قدوسیت مسیح است. کلیسا به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مادام که در این دنیاست به جماعت مقدسان تبدیل شود، زیرا اعضای آن همگی به گناه اولیه آلوده‌اند. منتها کلیسا توسط مسیح پاک و مقدس می‌شود ــ تقدسی که به هنگام داوری نهایی به غایت و کمال می‌رسد.

آوگوستینوس، علاوه بر این تحلیل الاهیاتی، به این نکتهٔ عملی نیز اشاره می‌کند که دوناتیان نتوانستند آن معیارهای والای اخلاقی را که خود برای خود وضع نموده بودند رعایت کنند. به عقیدهٔ او، دوناتیان هم به اندازهٔ کاتولیک‌ها ممکن است به میگساری روی آورند و مردم را کتک بزنند.

در ثانی، آوگوستینوس می‌گوید که تفرقه و خیانت (تحویل دادن کتب مسیحی، یا هر نوع لغزش ایمانی دیگر) گرچه هر دو گناه است، اما تفرقه و چنددستگی از نظر کوپریانوس گناهی به‌مراتب بزرگتر است. به همین جهت، دوناتیان تعالیم این اسقف شهید برجستهٔ افریقای شمالی را سخت سوء‌تعبیر کرده‌اند و از این بابت مقصرند.

آوگوستینوس، بر اساس این‌گونه ملاحظات، چنین نتیجه می‌گیرد که دوناتیسم یکسر بر خطاست. کلیسا بدنی است مُرکب، و باید نیز این‌گونه باشد. گناه از جنبه‌های اجتناب‌ناپذیر حیات کلیسا در عصر حاضر است و نه باید به بروز تفرقه بینجامد، و نه توجیهی است برای آن. با این حال، دقیقاً همان تفرقه‌ای که آوگوستینوس آن همه از آن انزجار و واهمه داشت، عاقبت در قرن شانزدهم با پیدایش کلیساهای معارض پروتستان در اروپای غربی، که نتیجهٔ اصلاح دینی بود، پدیدار شد. اکنون قصد داریم به تحولات مهم مربوط به این دوران نگاهی بیندازیم.

مناقشات مربوط به نهضت اصلاح دینی

قرن شانزدهم در تأملات مربوط به ماهیت و هویت کلیسا، دورانی بسیار مهم و تعیین‌کننده است. اصلاح‌طلبان بر این باور بودند که کلیسای روزگار آنان از آموزهٔ فیض که، به اعتقاد لوتر، محور اصلی پیام انجیل است غافل مانده است. این‌گونه است که لوتر اعلام می‌دارد آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان، که خود منادی آن بود، یگانه «مبنایی است که بقا یا زوال کلیسا را

رقم می‌زند.»[۶] لوتر با اطمینان از اینکه کلیسای کاتولیک از این آموزه غافل مانده است (ظاهراً با قدری اکراه)، به این نتیجه رسید که کلیسای کاتولیک دیگر کلیسای حقیقی مسیح نیست.

و اما مخالفان کاتولیک لوتر، در مقابل، آراءِ وی را سخت به‌سخره گرفتند: لوتر صرفاً در پی به‌وجود آوردن گروهی معارض بود که هیچ ارتباطی با کلیسا نداشت. به دیگر بیان، فردی تفرقه‌جو بود ــ و مگر نه این است که آوگوستینوس تفرقه را محکوم‌کرده بود؟ آیا نه این است که خود آوگوستینوس آن همه بر وحدت کلیسا تأکید ورزیده بود ــ وحدتی که اکنون با عقاید لوتر به‌شدت در معرض خطر بود. چنین به‌نظر می‌رسید که لوتر تنها با خط بطلان کشیدن بر آموزهٔ آوگوستینوس در مورد کلیسا می‌تواند بر آموزهٔ فیض او تکیه زند. در پرتو همین تنش موجود بین دو جنبهٔ مختلف از تفکر آوگوستینوس (که در قرن شانزدهم نمی‌شد آنها را کنار هم آورد) است که باید دیدگاه دوران اصلاح دینی را در مورد ماهیت کلیسا بررسی کرد.

مارتین لوتر

لوتر در عقاید اولیه‌اش پیرامون ماهیت کلیسا، فوق‌العاده بر کلام خدا تأکید دارد: کلام خدا پیروزمندانه و بااقتدار جلو می‌رود، و به هر کجا که رود و اطاعت واقعی از خدا را سبب شود، آنجا کلیساست.

در هر جا که دیدید [کلام خدا] در حال موعظه است، مردم بدان ایمان می‌آورند، آن را معترفند، و بر اساس آن عمل می‌کنند، حتی لحظه‌ای هم تردید نکنید که کلیسای حقیقی، یعنی *ecclesia sancta catholica* (قوم مسیحی مقدس خدا)، در آنجاست ــ ولو آنکه تعدادشان بسیار اندک باشد.

زیرا که کلام خدا «تهی بازنخواهد گشت» (اشعیا ۵۵: ۱۱)، بلکه لااقل یک چهارم یا بخشی از مزرعه را تصاحب خواهدکرد. و حتی اگر هیچ نشانهٔ دیگری جز این نباشد، همین یک نشانه برای اثبات وجود قومی مقدس و مسیحی کافی است؛ زیرا کلام خدا نمی‌تواند بدون حضور قوم خدا وجود داشته باشد و، برعکس، قوم خدا نیز نمی‌تواند بدون کلام خدا وجود داشته باشد. زیرا کیست که کلام را موعظه کند، یا این موعظه را بشنود، اگر قوم خدایی در کار نبود؟ و قوم خدا به چه ایمان می‌داشتند اگر کلام خدایی در کار نمی‌بود؟

---

6. articulus stantis et cadentis ecclesiae

از این رو، موجودیت کلیسا در گرو منصبی کلیسایی یا دست‌گذاریهایی که در آن چارچوب صورت می‌گیرد نیست، بلکه بسته به این است که آیا انجیل در آن موعظه می‌شود یا نه. «هر جا کلام است، آنجا ایمان است؛ و هر جا ایمان است، آنجا کلیسای حقیقی است.» شالودهٔ کلیسای مرئی بر موعظهٔ کلام خدا استوار است: هیچ جماعت انسانی نمی‌تواند ادعا کند کلیسای خداست مگر آنکه بر این انجیل استوار باشد. مهم این است که به همان انجیلی موعظه کنیم که رسولان بدان موعظه می‌کردند، تا اینکه در نهادی عضویت داشته باشیم که به لحاظ تاریخی به فلان رسول بازمی‌گردد. فیلیپ ملانشتون، همکار لوتر در ویتنبرگ، نیز در مورد کلیسا عقایدی کمابیش مشابه داشت. وی اهمیت کلیسا را در وهلهٔ نخست در آن می‌دانست که مجری طرق فیض است.

اما حال که کلیسا نه به عنوان یک نهاد، بلکه به عنوان جایگاه موعظهٔ انجیل تعریف می‌شود، چه فرقی بین عقاید لوتر و آراء اصلاح‌طلبان افراطی‌تر وجود دارد؟ لوتر خود اذعان داشته بود که «کلیسا مقدس است ولو آنگاه که متعصبان (اصطلاحی که لوتر در مورد افراط‌گرایان به‌کار می‌برد) بر آن حاکم باشند، مشروط بر آنکه منکر کلام خدا و آیینهای کلیسایی نباشند.» به اعتقاد لوتر، نهاد کلیسا امری ضروری است: نهاد تاریخی کلیسا از سوی خدا مقرر شده است تا طریق فیض باشد. منتها حال که لوتر در تقابل با افراط‌گرایان اعلام داشته بود که کلیسا درواقع نهادی مرئی است، بناگاه دریافت که عقایدش تفاوت چندانی با مخالفان کاتولیک وی ندارد. به همین جهت، ناچار اعلام کرد که «کلیسای دروغین تنها بظاهر کلیساست، هرچند که آن نیز از مناصب مسیحی برخوردار است.» به بیان دیگر، کلیسای قرون وسطا ممکن است در ظاهر کلیسای حقیقی به‌نظر آید، اما درواقع چیزی کاملاً متفاوت است.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که دیدگاه لوتر خالی از اِشکال نیست. این امر تااندازه‌ای منعکس‌کنندهٔ این باور همگانی در بین محافل اصلاح‌طلب دههٔ ۱۵۲۰ است که جدایی از کلیسای کاتولیک امری موقتی است. چه فایده دارد که برای مشروعیت بخشیدن به یک گروه معارض انجیلی، در مورد کلیسا دست به نظریه‌پردازیهای پر طول و تفصیل زده شود، در حالی که تا اتحاد مجدد با کلیسای کاتولیک کوتاه‌زمانی بیش نمانده است؟ تنها در دههٔ ۱۵۴۰ بود که الاهی‌دانان پروتستان وقتی دیدند چنین اتحاد مجددی رؤیایی بیش نیست، هم و غم خود را یکسر معطوف تدوین آموزه‌هایی کاملاً پروتستان در مورد کلیسا کردند. از بین این نویسندگان پروتستان، شاید ژان کالون مهم‌ترین‌شان باشد.

ژان کالون

در سال ۱۵۴۱ پدیده‌ای رخ داد که برای نهضت اصلاح دینی پیامدهایی بسیار مهم دربر داشت. شورای راتیسبونا (رگنسبورگ[7]) به شکست انجامید. این شورا آخرین کوششی بود که جهت سازش میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها صورت گرفت تا مگر پروتستان‌ها مجدداً به آغوش کلیسایی که موقتاً از آن جدا شده بودند بازگردند. باید توجه داشت که اصطلاح‌طلبان در بدو کار، جدایی خود را از کلیسای کاتولیک امری موقتی می‌دانستند و جداً انتظار داشتند که به مجرد بهبود اوضاع، به دامان کلیسا بازگردند. اما شکست شورای راتیسبونا، این امید را نقش بر آب کرد.

اکنون وضعیت تازه‌ای شکل گرفته بود. تا سال ۱۵۴۱، نویسندگان پروتستان هیچ نیاز جدی به نظریه‌پردازی در مورد کلیسا نمی‌دیدند. عقاید اولیهٔ لوتر در مورد مبحث کلیساشناسی صرفاً به منظور آن بود که کنارکشیدن موقتی پروتستان‌ها را از جرگهٔ کلیسا توجیه کند. به همین جهت، آن دقت و کارایی لازم را ندارد زیرا لوتر نیازی نمی‌دید در مورد کلیسا نظریه‌ای کامل و پخته ارائه دهد. مگر نه این بود که، دیر یا زود، همگی مجدداً به کلیسای کاتولیک بازمی‌گشتند؟ و اما نسل دوم اطلاح‌طلبان، که کالون در رأس آنهاست، خود را با این چالش مواجه می‌دیدند که حال که جدایی از کلیسای کاتولیک ظاهراً پایانی ندارد، ناگزیر باید در مورد کلیسا دست به تدوین نظامی کامل و منسجم زد.

به اعتقاد کالون، کلیسای حقیقی این ویژگیها را دارد:

اولاً، کلام خدا در آن موعظه می‌شود.

ثانیاً، آیینهای کلیسایی به‌درستی در آن بجا آورده می‌شود.

از آنجا که کلیسای کاتولیک رومی حتی با این تعریفِ حداقل در مورد کلیسا نیز مطابقت نداشت، انجیلیون کاملاً حق داشتند از آن جدا شوند؛ و از آنجا که کلیساهای انجیلی به‌خوبی با این تعریف از کلیسا مطابقت داشتند، نیازی به جدایی بیشتر در درون آنها نبود. این نکته دارای اهمیتی خاص است، زیرا نمایانگر این باور سیاسی کالون است که تجزیهٔ بیشتر در درون کلیساهای انجیلی، آرمان اصلاحات را جداً به مخاطره می‌افکند.

کالون، در ادامه، چنین استدلال می‌کند که در مورد نظام صحیح شبانی در کلیسای مرئی، دستورالعملهای روحانی مشخصی وجود دارد؛ به همین جهت، شکل خاصی از نظام کلیسایی به

---

7. Regensburg

صورت آموزه درآمد. به عبارت دیگر، کالون عقیده داشت که «انجیلی که به‌طور خالص موعظه شود» منادی نوعی خاص از نظام اداری کلیساست (او در اینجا اصطلاح *administratio*، به معنای نهاد یا نظام اداری را از واژگان مربوط به حکومت غیرمذهبی به‌عاریت می‌گیرد).

تعریف حداقلی که کالون در مورد کلیسا ارائه می‌دهد اکنون معنای تازه‌ای می‌یابد. کلیسای حقیقی درواقع جایی است که انجیل به‌درستی در آن موعظه می‌شود و آیینهای کلیسایی به‌طور صحیح اجرا می‌شوند ــ و در چارچوب این تعریف، تلویحاً نوع خاصی از نهاد یا نظام اداری کلیسایی نیز مد نظر است. کالون به «نظامی که خداوندمان می‌خواست کلیسا بر اساس آن اداره شود» اشاره‌کرد و، بر اساس مطالعهٔ دقیق عهد جدید، نظریه‌ای جامع و مبسوط درخصوص نظام حکومتی کلیسا ارائه داد. بدین منظور، او به‌طور گسترده از اصطلاحات رایج در نظام اداری امپراتوری روم بهره جست. کالون، برخلاف نظر افراط‌گرایان، تأکید داشت که نوع خاصی از ساختار حکومتی کلیسا در کتاب مقدس بر شمرده شده است. از این رو، نظام کشیشی در کلیسا از طرف خدا تعیین شده است و تمایز بین «کشیش»، «مشایخ»، «شماسان» و «قوم» یا اعضای کلیسا نیز جنبهٔ الاهی دارد.

کالون بین کلیسای مرئی و کلیسای نامرئی تمایزی مهم قائل می‌شود. کلیسا، در یک سطح، عبارت است از جامعهٔ ایمانداران به مسیح، که گروهی است مرئی. و اما، در سطح دیگر، کلیسا مشارکت مقدسان و برگزیدگان نیز هست که جنبهٔ نامرئی دارد. بُعد نامرئی کلیسا که همانا جماعت نادیدنی برگزیدگان است، تنها بر خدا آشکار است؛ اما بعد مرئی کلیسا همان جماعت ایمانداران روی زمین است. کلیسای نخست تنها از برگزیدگان تشکیل شده است، اما دومی نیکان و بدان را با هم شامل می‌شود: هم برگزیدگان در آن عضویت دارند، هم لعنت‌شدگان. اولی را باید با ایمان و امید در انتظارش بود، اما دومی را در حال حاضر تجربه می‌کنیم. تمایز بین این دو، تمایزی است آخرت‌شناختی: کلیسای نامرئی در آخر زمان و به‌هنگام داوری نهایی بشر به‌وسیلهٔ خدا، تحقق خواهد یافت. کالون بر این موضوع تأکید دارد که تمام ایمانداران موظفند به خاطر کلیسای نامرئی که بدن حقیقی مسیح است، به کلیسای مرئی وفادار باشند و آن را حرمت نهند ــ ولو آنکه ضعفهای فراوان داشته باشد. بااینهمه، باید به‌یاد داشت که کلیسا یکی است؛ موجودیتی است واحد که عیسی مسیح سرِ آن است.

تمایز بین کلیساهای مرئی و نامرئی، متضمن دو پیامد مهم است. نخست، باید پذیرفت که کلیسای مرئی، هم از برگزیدگان تشکیل شده است، هم از لعنت‌شدگان. آوگوستینوس نیز پیش‌تر در رد موضع دوناتیان همین موضوع را متذکر شده بود و در تأیید آن نیز به مثل گندم و کرکاس

استناد کرده بود (متی ۱۳: ۲۴-۳۱). تشخیص اینکه چه کسی جزو برگزیدگان است و چه کسی در زمرهٔ لعنت‌شدگان، در توان انسان نیست زیرا انسان صفات انسانی را با الطاف الاهی اشتباه می‌گیرد (و در هر حال چنین ویژگیهایی، مطابق آموزهٔ جبر پیشنهادی کالون، به‌هیچ‌وجه مبنای برگزیدگی فرد نیست).

و اما نکته دوم این است که باید از خود پرسید کدام‌یک از کلیساهای مرئی با کلیسای نامرئی همخوانی و مطابقت دارند. از این رو، کالون بر این امر صحه می‌گذارد که لازم است ملاکهای عینی در اختیار داشت تا بر اساس آن بتوان کلیساهای حقیقی را از کلیساهای دروغین تمییز داد. او از این معیارها به دو مورد اشاره می‌کند: «هر جا که ببینیم کلام خدا موعظه و شنیده می‌شود، و آیینهای کلیسایی به‌طور صحیح و مطابق آنچه مسیح مقرر داشته بجا آورده می‌شوند، تردید نباید کرد که آنجا کلیساست.» بدین‌ترتیب، آنچه حقیقی بودن کلیسا را تعیین می‌کند نه کیفیت اعضا، بلکه حضور طرق انتقال فیض است. جالب اینجاست که کالون از الگوی مارتین بوتسر، اصلاح‌طلب اهل استراسبورگ که از وی مطالب بسیار آموخته بود، پیروی نمی‌کند و، برخلاف او، تأدیب را جزو ملاکهای حقیقی بودن کلیسا نمی‌شمرد. کالون گرچه قبول دارد که تأدیب توأم با محبت اعضای کلیسا امری ضروری است، این موضوع را در تعریف یا ارزیابی اعتبار کلیسا ضروری نمی‌داند.

نگرش کالون در مورد یکی دیگر از جنبه‌های آموزهٔ کلیسا نیز حائز اهمیت است. او پس از تعریف ماهیت کلیسا، به موضوع اهمیت آن می‌پردازد و می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که اصولاً چرا به کلیسا نیاز است ــ البته کلیسا نه به عنوان ساختمان، بلکه به عنوان یک نهاد. استدلال کالون چنین است که خدا، درست همان‌طور که آدمیان را از طریق تجسم در چارچوب روند تاریخ نجات داد، آنان را در همان چارچوب از طریق بنیاد گذاشتن نهادی که خود را وقف تحقق این هدف کرده است، مقدس می‌سازد. خدا برای به انجام رساندن کار نجات برگزیدگان، از برخی طرق زمینی خاص استفاده می‌کند. بدین‌ترتیب، کلیسا نهادی است که از سوی خدا مقرر شده است تا خدا، از طریق آن، برگزیدگان را مقدس سازد. کالون این مطلب را چنین بیان می‌کند:

> بنابراین با کلیسا آغاز می‌کنم که خدا فرزندان خود را با خوشحالی تمام در آغوش آن گردآورد ــ که نه‌تنها در اوان طفولیت و شیرخوارگی در دامان آن پناه گیرند و قوی شوند، بلکه تحت توجهات مادرانهٔ آن هدایت گردند تا آنگاه که به بلوغ رسند و به هدف ایمان نایل شوند. «پس آنچه خدا پیوست، انسان آن را جدا نکند.» (مرقس ۱۰: ۹). زیرا آنان که خدا پدرشان است، کلیسا نیز مادرشان باشد.

کالون در تأیید این آموزهٔ مهم در مورد کلیسا، به دو شعار معروف کوپریانوس کارتاژی در مورد مبحث کلیساشناسی استناد می‌کند: «ممکن نیست خدا پدرتان باشد مگر آنکه کلیسا نیز مادرتان باشد»، و «خارج از کلیسا نه امید آمرزش گناهان است، نه امید نجات» (نک: صص ۵۴۲).

آموزهٔ کالون در مورد کلیسا یادآور این واقعیت است که اشتباه محض است اگر اصلاح‌طلبان را صرفاً مشتی افراد یاغی، تکرو و افراطی تصور کنیم که هیچ درکی در مورد مفاهیم جمعی زندگی مسیحی نداشتند.

تصویر «کلیسا به عنوان مادر» (که کالون با کمال میل از کوپریانوس کارتاژی به‌عاریت می‌گیرد)، به‌وضوح مؤید بعد جمعی ایمان مسیحی است:

> بیایید از همین واژهٔ سادهٔ مادر به اهمیت (و درواقع ضرورتِ) شناخت کلیسا پی ببریم. برای حیات هیچ راه دیگری نیست مگر آنکه این مادر، ما را در رحم خود بپروراند، به ما شیر دهد، و زیر چتر حمایت و توجهات خود هدایتمان کند.

این نوع طرز بیان مملو است از تصاویر گویای الاهیاتی، که مهم‌ترین‌شان همانا تصویر کلام خداست که ما را در رحم کلیسا می‌پروراند. با این حال، آنچه فعلاً مد نظر ماست، جنبه‌های عملی این نوع شیوهٔ بیان است. نهاد کلیسا وسیله‌ای است لازم، مفید، و الاهی که خدا به منظور رشد و تعالی روحانی انسان مقرر داشته است. میان این نوع نگرش و نگرش اصلاح‌طلبان افراط‌گرایی که هم‌اینک به آنها می‌پردازیم، تفاوت از زمین تا آسمان است.

دیدگاه اصلاح‌طلبان افراط‌گرا در مورد کلیسا

و اما از نظر افراط‌گرایانی چون سباستین فرانک و منو سیمونس[8]، کلیسای رسولی از هنگام توبهٔ امپراتور قسطنطین به‌بعد به خاطر پیوند نزدیکش با حکومت کاملاً مورد مسامحه قرار گرفته است. نبرد قدرت و جاه‌طلبی انسان، نهاد کلیسا را فاسد ساخته است.

فرانک در این مورد می‌نویسد:

> بر این باورم که کلیسای بیرونی مسیح ـــ از جمله تمامی عطایا و آیینهای مقدس آن، به خاطر رخنه و راهیابی دجال ـــ درست پس از مرگ رسولان به آسمان برده شد و اکنون در روح و راستی مخفی است. به همین جهت، کاملاً مطمئنم که در

8. Menno Simons

> طی این هزاروچهار صد سال، نه کلیسای جامعی وجود داشته و نه از آیینهای مقدس کلیسایی خبری بوده است.

کلیسای حقیقی در آسمان است و آنچه بر زمین مانده است صرفاً تقلیدی نمایشی از چنین نهادی است.

این تأکید افراط گرایانه را بر ضرورت جدایی کلیسا از جامعهٔ غیرمذهبی، بویژه در قالب بحثی شاهدیم که پیرامون نگرش مؤمنان در قبال مقامات حکومتی مطرح می‌شود. اصلاح‌طلبان افراط گرا، کلیسا را «جامعه‌ای دیگر» در کنار فرهنگ غالب بر اروپای قرن شانزدهم می‌دانستند و عقیده داشتند که، درست همان‌طور که کلیسای قبل از قسطنطین در کنار امپراتوری روم وجود داشت اما خود را با معیارهای آن همرنگ نساخت، اصلاحات رایکال نیز به موازات فرهنگ قرن شانزدهم اعلام موجودیت می‌کند بی‌آنکه خود را در چارچوب آن قرار دهد. به اعتقاد منو سیمونس، کلیسا «جماعت عادلان» بود در جنگ با دنیا، و نه «بدنی مخلوط»:

> درواقع، کسانی که تنها در مورد نام مسیح لاف می‌زنند، جزو اعضای حقیقی بدن او نیستند. اعضای حقیقی مسیح کسانی هستند که به‌راستی توبه کرده‌اند و از بالا، یعنی از خدا، مولود گشته‌اند؛ کسانی هستند که از طریق شنیدن کلام، به وسیلهٔ کار روح‌القدس در ذهن خود تولد تازه یافته‌اند و فرزند خدا شده‌اند.

می‌بینیم که این عقاید شباهت زیادی به آراء دوناتیان دارد که کلیسا را بدنی پاک و خالص می‌دانستند (نک: صص ۵۱۸؛ ۵۴۷) به‌دور از نفوذ مخرب و فاسدکنندهٔ دنیا، که حاضر است پاکی و خلوص خود را با توسل به هرگونه شیوهٔ تأدیبی که لازم باشد حفظ کند.

این ایده که کلیسا بقیه‌ای است وفادار در پیکار با دنیا، به‌خوبی با تجربهٔ جفا و ایذاء و آزاری که آناباپتیست‌ها از سوی نیروهای دجال ــ که مأموران حکومتی مظهر آن بودند ــ متحمل شده بودند، همخوانی داشت. اصلاح‌طلبان افراط گرا عمدتاً با زور و خشونت مخالف بودند و از سیاست عدم‌مقاومت جانبداری می‌کردند. یاکوب هوتر[9] در توجیه الاهیاتی این موضع سیاسی، به نمونهٔ مسیح استناد می‌کند: «همان‌طور که همگان می‌دانند، ما را هیچ سلاح جسمانی نظیر نیزه و تفنگ نیست. ما می‌خواهیم با گفتار و اعمال خود نشان دهیم که پیروان واقعی مسیح

9. Jakob Hutter

هستیم.» هانس دنک[۱۰] نیز در همین مورد به فروتنی مسیح و سکوت او در برابر متهم‌کنندگانش اشاره می‌کند و می‌گوید «زور جزو صفات خدا نیست.»

بهترین تجلی نگرش کلی آناباپتیست‌ها را در قبال قدرتهای غیرمذهبی در اعترافنامهٔ شلیتهایم[۱۱] (۱۵۲۷) شاهدیم که سیاست عدم‌مداخله در امور غیرمذهبی و عدم‌مقاومت در برابر مقامات غیرمذهبی به‌خوبی در بندهای شش و هفت آن توجیه و تبیین شده است. زور و اجبار «خارج از کاملیت مسیح» (یعنی خارج از جامعهٔ رادیکال) قرار دارد. زور و خشونت را در داخل این جامعه جایی نیست.

> شمشیر از نگاه خدا خارج از کاملیت مسیح قرار دارد... درست نیست فرد مسیحی وارد دستگاه حکومتی شود، به این دلایل: حکومت دنیا بر حسب جسم است، حال آنکه، حکومت مسیح بر حسب روح؛ قصرها و منازل آن حکومت در دنیاست، اما منازل مسیح در آسمان است؛ شهروندی آنان از این دنیاست، اما شهروندی مسیح در آسمان است؛ سلاحی که آنان در نبرد به‌کار می‌گیرند جسمانی است بر ضد گوشت و خون، اما اسلحه فرد مسیحی روحانی است علیه قلعه‌های شیطان؛ زره افراد دنیوی از آهن و پولاد است، اما فرد مسیحی به زره خدا مجهز است که راستی، عدالت، سلامتی، ایمان، نجات، و کلام خداست.

آناباپتیست‌ها از طریق طرد فرد خاطی، نظم و انضباط را در جامعهٔ خود اعمال می‌کردند: بدین‌ترتیب که اعضای خاطی کلیسا را از جمع آناباپتیست محروم می‌کردند و چنین روشی را به منظور حفظ هویت کلیسای حقیقی بسیار ضروری می‌دانستند. علت این جدایی بنیادین آناباپتیست‌ها از سایر کلیساها (جدایی که حتی امروز نیز در میان آمیش‌های لنکستر کاونتی[۱۲] واقع در ایالت پنسیلوانیا ادامه دارد)، تااندازه‌ای این بود که این کلیساها، به زعم آنان، در اِعمال اصول انضباطی در میان اعضای خود کوتاهی ورزیده بودند. مطابق اعترافنامهٔ شلیتهایم، پایه و اساس آموزهٔ طرد همانا سخنان مسیح بود آن‌گونه که در متی ۱۸: ۱۵-۲۰ نقل شده است:

> حربهٔ طرد باید در مورد تمام کسانی اعمال شود که خود را به خداوند سپرده‌اند، تحت فرمان او راه می‌روند، تعمید گرفته جزو بدن مسیح شده‌اند و برادر و خواهر خوانده می‌شوند، و با این حال هرازگاه لغزش می‌خورند و سهواً به دام خطا

---

10. Hans Denck 11. *Schleitheim Confession* 12. Amish of Lancaster County

و گناه گرفتار می‌آیند. به چنین کسانی نخست باید دو بار پنهانی تذکر داد، و بار سوم باید در ملاء عام آنان را تأدیب یا، مطابق فرمان مسیح، طردشان کرد (متی ۱۸).

طرد ابزاری بازدارنده و درعین‌حال اصلاح‌کننده دانسته می‌شد که هم انگیزه‌ای بود برای افراد طردشده تا زندگی خود را اصلاح کنند، و هم دیگران را از در پیش گرفتن شیوهٔ گناه‌آلود آنان بازمی‌داشت.

کاتشیسم لهستان موسوم به راکوویان[۱۳] در توجیه اینکه چرا لازم است در جوامع آناباپتیست قوانین خشک انضباطی پیاده شود، به پنج دلیل اشاره می‌کند که اغلب آنها نیز بیانگر سیاست جدایی‌گرایانهٔ افراطی آنهاست:

۱. تا اعضای سقوط کردهٔ کلیسا شفا یابند، و به دامان مشارکت کلیسایی بازگردند.
۲. تا دیگران همان گناه را انجام ندهند.
۳. تا رسوایی و اغتشاش بر کلیسا حاکم نشود.
۴. تا کلام خداوند خارج از جرگهٔ اعضای کلیسا بی‌حرمت نگردد.
۵. تا جلال خداوند بی‌حرمت نگردد.

با این حال، حربهٔ طرد، به‌رغم انگیزه‌های شبانی که در پس آن بود، اغلب بسیار تند و سختگیرانه اعمال می‌شد، به‌طوری که اعضای کلیسا اغلب به‌کلی با فرد طردشده و خانواده‌اش قطع رابطه می‌کردند و هرگونه تماس اجتماعی با آنان منع می‌شد (این کار را اصطلاحاً پرهیز می‌نامیدند).

مباحثات رایج در مورد کلیسا در قرن بیستم

در قرن بیستم شور و علاقهٔ تازه‌ای نسبت به مبحث کلیساشناسی پدیدار شده است. این امر تااندازه‌ای معلول ظهور جنبش بین‌کلیسایی است (که هدف آن ترویج وحدت در کلیساست)، و تااندازه‌ای نیز به خاطر توجه فراوانی است که در نتیجهٔ روند احیا و اصلاحات ناشی از شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲–۱۹۶۵) به این مبحث مبذول داشته شده است، که از آن میان بیانیهٔ موسوم به نوری برای امتها[۱۴] بخصوص حائز اهمیت است (توجه داشته باشید که بیانات لازم‌الاجرای اسقفی و شورایی کاتولیک رومی را غالباً به نام واژه‌های آغازین لاتین آنها می‌شناسند).

---

13. Polish Racovian Catechism

14. *Lumen Gentium*

نگرشهای مختلف به این مضمون که «هر جا مسیح است، کلیسای کاتولیک نیز آنجاست»

ایگناتیوس انطاکی[15]، از نویسندگان قرن اول، اعلام داشت که «هر جا مسیح است، کلیسای کاتولیک نیز آنجاست.» این گفتهٔ به‌یادماندنی در تمام طول تاریخ مسیحیت بر تأملات مربوط به مبحث کلیساشناسی تأثیری عمیق بر جای نهاده است ــ هم بر اندیشهٔ پروتستان، هم بر کاتولیک‌ها، و هم بر کلیسای ارتدوکس. در زیر، چهار دیدگاه مختلف را که در قرن بیستم درخصوص این گفتهٔ ایگناتیوس ابراز شده است بررسی خواهیم کرد.

حضور مسیح از طریق آیینهای کلیسایی

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های شورای دوم واتیکان در ارتباط با سیر تحول مبحث کلیساشناسی، بیانیهٔ شوراست دایر بر اینکه کلیسا ماهیتی آیین‌گونه دارد.

به موجب بیانیهٔ نوری بر ای امتها، «کلیسا، در مسیح، نوعی آیین کلیسایی است ــ نشانه و ابزار مشارکت با خدا و وحدت میان تمام ابنای بشر است.» البته منظور شورا این نبود که کلیسا خود یک نوع آیین کلیسایی است، بلکه کماکان به ایدهٔ سنتی رازهای هفت‌گانهٔ کلیسایی وفادار است (نک: صص ۵۵۷-۵۶۱). بلکه می‌گوید کلیسا مانند «راز کلیسایی»[16] است. ظاهراً شورا از این طریق می‌کوشید ایدهٔ کلیسا به عنوان کلام خدا را با موجودیت عینی و مرئی آن کنار هم آورد. این ایده را بی‌تردید در مفهوم آیینهای مقدس کلیسایی به عنوان «واژگانی مرئی»، که پیش‌تر آوگوستینوس مطرح کرده بود، شاهدیم.

مفهوم کلیسا به عنوان آیین کلیسا بر کلیساشناسی کاتولیک در قرن بیستم تأثیری شگرف برجای نهاده است. چنین عقایدی حتی پیش از بر پایی شورای دوم واتیکان نیز کمابیش در کلیسا مطرح بود. این امر تا اندازه‌ای نمایانگر الاهیات بازگشت[17] است که خواهان اعادهٔ مجدد برخی مضامین مهم از ادوار قدیمی‌تر تاریخ مسیحیت، بویژه از دوران آبا بود ــ زیرا در دوران آبا در مورد ماهیت کلیسا نگرشی حاکم بود که با مفاهیم نهادینه‌تری که در قرن شانزدهم رواج پیدا کرد تفاوت فاحش داشت.

چنین دیدگاهی را به‌وضوح در نوشته‌های هانری دو لوبک شاهدیم ــ الاهی‌دانی متعلق به دوران قبل از شورای دوم واتیکان که به خاطر احاطهٔ کاملی که بر وضعیت حکومتی دوران آبا داشت، زبانزد خاص و عام بود. او در اثر خود، با عنوان **مرام کاتولیک**، چنین می‌نویسد:

---

15. Ignatius of Antioch　16. veluti sacramentum　17. theology of retrieval

> اگر مسیح تجلی ساکرمنتال[18] خداست، کلیسا نیز برای ما تجلی ساکرمنتال مسیح است؛ کلیسا مظهر مسیح است و حضور او را به‌راستی ــ به‌معنای واقعی و قدیمی کلمه ــ متجلی می‌سازد. کلیسا نه‌تنها ادامه‌دهندهٔ راه مسیح است، بلکه درواقع تداوم خود مسیح است ــ بسیار واقعی‌تر از آنچه می‌توان در مورد نهادی بشری گفت که تداوم بنیانگذار آن است.

گرچه مفهوم کلیسا به عنوان نهاد کماکان نزد دو لوبک معتبر است، وی به مفاهیم کاتولیک در مورد کلیسا هویت و بُعدی تازه می‌بخشد: کلیسا برای آن است که حضور عیسی مسیح را در دنیا متجلی سازد. بدین‌ترتیب، گفتهٔ معروف ایگناتیوس به‌واسطهٔ این تعبیر ساکرمنتال در مورد نقش کلیسا، اهمیتی تازه می‌یابد.

این ایده به‌سرعت گسترش پیدا کرد و پیروانی یافت. در سال ۱۹۵۳، اوتو سملروت[19] تحقیق بس مهم و تأثیرگذار خود را زیر عنوان کلیسا به عنوان ساکرمنتال ازلی[20] منتشر ساخت. اوتو در این اثر چنین استدلال کرد که کلیسا ساکرمنتال ازلی[21] است و ثابت می‌کند که خدا قادر است از امور مادی طوری استفاده کند که به امور روحانی گواهی دهند.

ادوارد شیلِبیخ، الاهی‌دان متعلق به سلک دومینیکیان، نیز در اثر خود با عنوان مسیح، تجلی ساکرمنتالِ رویارویی با خدا[22] نظیر همین عقاید را بیان می‌دارد. نتیجهٔ کلی چنین نگرشی این است که باعث می‌شود سه حیطهٔ مسیح‌شناسی، کلیساشناسی، و آیین‌شناسی[23] در قالب کلیتی منسجم کنار هم آیند و در هم ادغام گردند. هانس اورس فون بالتازار در مورد کلیسا دیدگاهی کاملاً تجسم‌گرایانه دارد و می‌گوید کلیسا تداوم یا امتداد مسیح است در قالب زمان و مکان[24]. نویسندهٔ یسوعی، کارل رانر، نیز در مورد کلیسا چنین نگرش ساکرمنتالی دارد و معتقد است که کلیسا برای آن است که حضور مسیح را به‌گونه‌ای تاریخی، مرئی، و مجسم‌شده در دنیا متجلی سازد.

دیدگاه رانر توجه بسیاری از صاحب‌نظران را برانگیخته است. از نظر رانر، کلیسا «تداوم و تجلی کنونی آن حضورِ واقعی، پیروزمندانه به لحاظ آخرت‌شناختی، و تثبیت‌گشته و اضمحلال‌ناپذیر است در مسیح در دنیای ارادهٔ نجاتبخش خدا.» بدین‌ترتیب، کلیسا «تجلی عینی نجات خداست

---

18. sacramental 19. Otto Semmelroth
20. *The Church as Primordial Sacrament* 21. Ursakrament
22. *Christ, The Sacrament of the Encounter with God* 23. sacramentology
24. elongetur Christi

برای بشر»؛ حضور پایدار خداست در دنیا (ایده‌ای که شبیه آن را از مدتها پیش در نوشته‌های ترسای آویلایی[25]، عارف اسپانیایی قرن شانزدهم، شاهدیم). و از آنجا که کلیسا در این دنیا حضوری واقعی و تاریخی دارد، درنتیجه، لازم است از ساختاری خاص نیز برخوردار باشد. به همین جهت، رانر در مقام توجیه وجود عنصری نهادینه در درک کاتولیک‌ها در مورد ماهیت کلیسا برمی‌آید و، در عین حال، بر این نکته نیز تأکید می‌ورزد که این ساختارهای خاص لزوماً به لحاظ تعریف ماهیت کلیسا حائز اهمیت نیستند. گذشته از این، رانر اذعان می‌دارد که در مورد این ساختارها باید تااندازه‌ای انعطاف‌پذیر بود. آنچه در مورد شرایط تاریخی قطعی گذشته صدق می‌کرد ممکن است امروز دیگر کاربرد نداشته باشد. کلیسا باید بتواند رسالت آیینی خود را آزادانه در ساختارهای تاریخی جدید به انجام رساند.

شیلبیخ در چند مورد مهم با رانر اختلاف‌نظر دارد که، از آن میان، ردّ این استدلال رانر که کلیسا ساکرمنتال اولیه[26] است، از همه مهم‌تر است (ایده‌ای که همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، ردّ پای آن را می‌توان در عقاید اوتو سملروت سراغ گرفت). به اعتقاد سملروت، مسیح را باید آن ساکرمنتال اولیه دانست؛ تمامی ویژگیهای آیینی کلیسا را باید نتیجهٔ مستقیم رابطهٔ آن با مسیح شمرد.

و اما منتقدان پروتستان ابراز نگرانی کرده‌اند که این دیدگاه چندان پایه و اساس کتاب مقدسی ندارد و، به‌علاوه، در آن به الاهیات موعظه نیز چندان بها داده نشده است. با توجه به اهمیت موضوع، جا دارد اکنون به بررسی تعبیر و تفسیری که پروتستان‌ها از این گفتهٔ معروف ایگناتیوس داشته‌اند بپردازیم. کانون اصلی توجه پروتستان‌ها در این زمینه، حضور مسیح در نتیجهٔ موعظهٔ کلام خداست.

حضور مسیح *از طریق* کلام

یکی از ارکان مهم درک پروتستان‌ها از ماهیت کلیسا، حضور مسیح از طریق اعلام کلام، موعظه، و آیینهای کلیسایی است. به عنوان مثال، ببینید کالون راجع به ماهیت کلیسا چه می‌گوید:

> هر جا که ببینیم کلام خدا به‌طور خالص موعظه و شنیده می‌شود، و آیینهای کلیسایی به‌طور صحیح و مطابق آنچه مسیح مقرر داشته است بجا آورده می‌شود، تردید نباید داشت که آنجا کلیساست. زیرا این وعدهٔ مسیح است: «هر جا دو یا سه نفر به اسم من جمع شوند، آنجا در میان ایشان حاضرم» (متی ۱۸:

---

25. Tresa Of Avila 26. primal sacrament

۲۰)... اگر خدمتی بر کلام خدا مبتنی است و آن را ارج می‌نهد، و اگر آیینهای کلیسایی را بجا می‌آورد، تردید نیست که چنین خدمتی را باید خدمتی کلیسایی دانست و [مکان چنین خدمتی] را کلیسا شمرد.

از نظر کالون، موعظهٔ کلام و اجرای صحیح آیینهای کلیسایی جزء لاینفک حضور مسیح‌اند، و هر جا که مسیح باشد، آنجا کلیساست.

این مضمون کریگمایی (از واژه یونانی *kerigma* به معنای اعلان کردن) در قرن بیستم نیز کماکان اهمیت خود را حفظ کرده و نمونهٔ آن، آثاری است که کارل بارت در این زمینه نگاشته است. بارت کلیسا را جامعه‌ای می‌داند که در پاسخ به اعلان کلام خدا شکل می‌گیرد. کلیسا، از نظر بارت، جامعه‌ای کریگمایی است که خبر خوش کاری را که خدا در مسیح برای بشر کرده است اعلان می‌دارد، و مکان این کلیسا هر آن جایی است که کلام خدا با وفاداری موعظه و پذیرفته می‌شود. بارت ضمن نطقی در سال ۱۹۴۸ خطاب به شورای جهانی کلیساها، کلیسا را چنین تعریف کرد: «گردهمایی[۲۷] مردان و زنانی[۲۸] که خداوند زنده، عیسی مسیح، برگزیده و فراخوانده است تا شاهدان آن پیروزی باشند که پیشاپیش از آن اوست، و منادیان تجلی آن باشند در آینده.» دیدگاه کلیساشناختی بارت در اینجا کاملاً جنبهٔ تثلیثی دارد، و او پدر و پسر و روح‌القدس را در درکی پویا از ماهیت کلیسا سهیم می‌داند. از نظر بارت، کلیسا تداوم مسیح نیست بلکه با او متحد است و از سوی او فراخوانده شده و مأموریت یافته است تا دنیا را خدمت کند. مسیح از طریق روح‌القدس در کلیسای خود حضور دارد.

بارت نقش روح‌القدس را بخصوص حائز اهمیت می‌داند. اگرچه درست نیست که دیدگاه او را در مورد کلیسا کاریزماتیک بخوانیم، روح‌القدس در درکی که وی درخصوص ماهیت کلیسا در ذهن دارد دارای نقشی ویژه و بسیار تعیین‌کننده است. بارت در اثر خود با عنوان نگاهی کلی به اصول جزمی[۲۹] نقش روح‌القدس را چنین خلاصه می‌کند:

Credo ecclesiam (من ایمان دارم به کلیسا) بدین‌معناست کـه ایـمان دارم در اینجا و در بین این جماعت، کار روح‌القدس به انجام می‌رسد. البته منظور جنبهٔ خدایی دادن به مخلوقی که کلیسا باشد نیست. کلیسا موضوع ایمان ما نیست و، به عبارت دیگر، به کلیسا ایمان نداریم؛ بلکه ایـمان داریـم بـه اینکه در این

27. congregation 28. fidelium 29. *Dogmatics in Outline*

جماعت کار روح‌القدس صورت واقع به‌خود می‌گیرد یا، به عبارت دیگر، به واقعه[30] تبدیل می‌شود.

بدین‌ترتیب، کلیسا نه یک نهاد، بلکه یک واقعه است. بارت نه روح‌القدس و کلیسا را یکی می‌داند و نه کار روح‌القدس را به چارچوب نهاد کلیسا محدود می‌سازد. بلکه می‌گوید روح‌القدس به کلیسا قدرت می‌بخشد و آن را احیا می‌کند و با کار نجاتبخش مسیح بر صلیب متحد می‌سازد؛ به‌علاوه، ابزاری است که از طریق آن مسیح قیام‌کرده بر مردم دنیا آشکار می‌گردد. بدین‌ترتیب، روح نمی‌گذارد کلیسا در مورد هویت و مأموریت خود دچار سوءتفاهم شود و به دام تعابیر غیرمذهبی سقوط کند.

رودولف بولتمان نیز درخصوص ماهیت کلیسا نگرشی کاملاً کریگمایی در پیش می‌گیرد و تأکید بارت را بر نقش بنیادین «اعلان کلام» با مفهوم «کلیسا به عنوان واقعه» درمی‌آمیزد.

کلام خدا و کلیسا جدایی‌ناپذیرند. کلیسا به عنوان جماعت برگزیدگان ریشه در کلام خدا دارد، و کلام خدا نیز صرفاً مشتی حقایق انتزاعی نیست بلکه اعلانی است که قدرتی عظیم در پس آن نهفته است و، از این رو، به حاملانی معتبر نیاز دارد (دوم قرنتیان ۵: ۱۸ و ۱۹). درست همان‌طور که کلام خدا تنها در قالب یک واقعه به صورت کلام او درمی‌آید، کلیسا هم تنها هنگامی به‌راستی کلیساست که به صورت واقعه درآید.

حضور مسیح از طریق روح

سومین مضمون مهم در دیدگاههای کلیساشناختی قرن بیستم، نقش روح‌القدس است به عنوان سازندهٔ کلیسا. گفتهٔ مشهور ایگناتیوس در اینجا طوری تعبیر می‌شود که ضرورت روح‌القدس در محقق ساختن حضور مسیح مورد تأکید قرار گیرد. پیش‌تر به اهمیتی که این موضوع در دیدگاه کلیساشناسی بارت داشت اشاره‌کردیم، منتها شکل بسیار تکامل‌یافته‌تر آن را در آثار نویسندگانی چون الاهی‌دان لیبرال لئوناردو بوف و جان زیزولاس، الاهی‌دان ارتدوکس، شاهدیم. این دو نویسنده درخصوص درک روح‌القدس‌شناختی (pneumatology، از واژهٔ یونانی *pneuma* به‌معنای روح) از کلیسا، نگرشی متفاوت دارند. بوف به خاطر دیدگاه به‌شدت غربی که در مورد تثلیث دارد، به‌رغم تأکیدش بر روح‌القدس، کماکان مسیح‌محور باقی می‌ماند. و اما دیدگاه

30. event

زیزولاس در این خصوص بسیار ارتدوکس‌تر است و بر بینش آبای کاپادوکیا نسبت به نقش روح‌القدس در چارچوب الوهیت مبتنی است.

از نظر بوف، نقش سازندهٔ روح‌القدس در درک کلیسا عبارت است از این واقعیت که روح‌القدس روح عیسی مسیح است. برخلاف نویسندگانی چون رانر و فون بالتازار که می‌گفتند کلیسا تجلی فیزیکی یا «تجلی دوباره» مسیح در دنیاست، بوف بر این عقیده است که کلیسا در وهلهٔ نخست بدن روحانی مسیح است و، از این رو، به هیچ نهاد یا ساختار خاصی محدود نیست. بدین‌ترتیب، می‌توان گفت که بوف این تصور را که کلیسا یک نهاد است سخت به‌باد انتقاد می‌گیرد ــ عقیده‌ای که بویژه در دوران پیش از شورای دوم واتیکان رواج داشت.

بوف در اثرش با عنوان کلیساشناسی: جوامع پایه کلیسا را از نو ابداع می‌کنند، تعریفی از کلیسا به دست می‌دهد که تااندازه‌ای نشان از درک کریگمایی از کلیسا دارد.

> کلیسا زمانی به‌راستی کلیساست که مردم از دعوت نجات در عیسی مسیح آگاه شوند، گرد هم آیند، همگی یک ایمان را اقرار کنند، یک رهایی آخرت‌شناختی را ارج نهند، و در زندگی خود در پی شاگردی عیسی مسیح باشند. تنها هنگامی می‌توانیم به‌معنای واقعی کلمه از کلیسا سخن بگوییم که چنین آگاهی کلیسایی وجود داشته باشد.

بوف این آگاهی کلیسایی را نتیجهٔ مستقیم کار روح‌القدس می‌داند ــ روح القدسی که شخص و کار او را نمی‌توان از مسیح قیام‌کرده جدا دانست. به عقیدهٔ بوف، این آموزه اعتقادی که روح‌القدس از پدر و از پسر صادر شده است، خود گواهی بر این واقعیت است.

و اما زیزولاس برای روح‌القدس نقشی کاملاً مجزا و منحصربه‌فرد قائل است و بدین نکته اشاره دارد که پولس ــ بویژه در اول قرنتیان ۱۲ ــ ظاهراً در ارتباط با کلیسا برای روح‌القدس نقشی کاملاً سازنده درنظر می‌گیرد. به همین جهت می‌گوید که روح‌القدس‌شناسی صرفاً «با بهبود وضع کلیسا سر و کار ندارد... بلکه اساس و جوهرهٔ کلیساست.» دیدگاه ویژهٔ زیزولاس را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: ممکن است عیسی مسیح کلیسا را نهادینه کرده باشد، اما سازندهٔ آن روح‌القدس است.

مسیح غایب است

ایگناتیوس عقیده داشت که هر جا مسیح است، کلیسا نیز آنجاست. به اعتقاد برخی متفکران رادیکال‌تر پروتستان، مسیح اکنون به دست راست خدا نشسته است. از این رو، کلیسا پدیده‌ای

آسمانی است و نباید روی زمین دنبال آن گشت. این نوع نگرش ــ که خاستگاه آن اصلاحات دینی رادیکال است ــ تقریباً از سال ۱۹۶۰ به این سو، بخصوص با گروهی از الاهی‌دانان مرتبط دانسته می‌شود که مقرشان سیدنی استرالیا بود و از برجسته‌ترین‌شان می‌توان به دانلد رابینسن[۳۱] و دی. براتن ناکس[۳۲] اشاره کرد که هر دو از اعضای عالی‌رتبهٔ مور کالج[۳۳] بودند که معروف‌ترین مرکز الاهیاتی انجیلی در استرالیاست. به همین خاطر، این نوع نگرش را گاه «آموزهٔ سیدنی در مورد کلیسا» می‌خوانند.

رابینسن در اثری که به سال ۱۹۶۵ با عنوان کلیسای خدا نوشت، چنین استدلال کرد که اصطلاح یونانی *ekklesia* نه به خود «قوم خدا»، بلکه به «عملکرد ادواری» قوم خدا اشاره دارد. او این واژه را با معنای غیردینی این اصطلاح در زبان یونانی مقایسه می‌کند که، مراد از آن، نه خود مردم، بلکه گردهمایی مردم است. می‌گوید واژهٔ یونانی *demos* به کل مردم اطلاق می‌شد؛ حال آنکه، اصطلاح *ekklesia* منحصراً به آن لحظاتی اشاره داشت که این مردم گرد هم می‌آمدند. به همین جهت، منظور از «کلیسا» نه قوم خدا، بلکه یکی از جنبه‌های ویژهٔ موجودیت آنها، یعنی لحظاتی است که این قوم گرد هم می‌آیند.

دی. بی. ناکس نیز دیدگاهی مشابه دارد، با این تفاوت که منحصراً به تاریخ آموزه‌های مسیحی ــ بویژه به گفتهٔ معروف ایگناتیوس که در بالا نقل کردیم ــ می‌پردازد. این نکته به‌خوبی در این نوشته‌اش نمایان است:

> آنگاه این سؤال پیش می‌آید که «گردهمایی کلیسای مسیح در کجاست؟» البته در پاسخ به‌راحتی می‌توان گردهماییهای محلی را عنوان کرد؛ مانند هنگامی که پولس به کلیساهای غلاطیه یا «به تمام کلیساها» اشاره می‌کند. اما وقتی این واژه به صورت مفرد و در مفهومی وسیع‌تر از صرف یک گروه محلی به‌کار می‌رود ــ چنانکه گاه در عهد جدید می‌بینیم ــ مراد از این کلیسا یا گردهمایی منفرد چیست؟ چنین کلیسایی در کجاست؟ پاسخ این است که چنین کلیسایی همانا گرد آمدن پیرامون مسیح است. «هر جا مسیح است، آنجا کلیسای کاتولیک است.» مسیح کلیسایش راگرد خود جمع می‌کند و هر روزه نجات‌یافتگان را به جمع آن می‌افزاید. و اما از دید عهد جدید، مسیح در حال حاضر در کجاست؟ پاسخ روشن است: مسیح به آسمان رفته است و تا بازگشت ثانویه همان‌جا خواهد ماند...

---

31. Donald W. (B. Robinson)   32. D. Broughton Knox   33. Moore College

درست است که عیسی از طریق روحش در هر کلیسا یا گردهمایی محلی حضور دارد، اما در مورد اینکه عیسی در کلیسای محلی حضور دارد تنها همین یک اشاره وجود دارد و بس. تمام اشارات دیگر در مورد جایگاه عیسی در حال حاضر، از این قرار است که او اکنون در آسمان به‌سر می‌برد. به همین جهت نیز باید جماعت، گردهمایی، یا کلیسایی را که او در حال بنای آن است، در آسمان جست‌وجو کنیم.

به اعتقاد ناکس، تنها معنای گفتهٔ مشهور ایگناتیوس این است که کلیسا مجمعی آسمانی است، و آن را باید از گردهماییهای محلی قوم خدا بازشناخت.

دیدگاه شورای دوم واتیکان در مورد کلیسا

شورای دوم واتیکان در کالبد بحثهایی که درخصوص آموزهٔ کلیسا در جریان بود جانی تازه دمید. این امر تااندازه‌ای به خاطر آن است که شورا تصاویر کتاب مقدسی مربوط به کلیسا را از نو احیا کرد و بر آنها تأکیدی دوباره نهاد. تا پیش از شورا، نویسندگان کاتولیک رومی کلیسا را «جامعه‌ای کامل» تصور می‌کردند. چنین تصوری به اواخر قرن شانزدهم بازمی‌گردد ــ زمانی کـه مـحافل کلیسایی می‌کوشیدند در برابر خطر دول ملی اروپا که قدرتشان روزبه‌روز بیشتر می‌شد، بر اعتبار کلیسا به عنوان یک نهاد تأکید ورزند. سیاست کلیسا مبنی بر تأکید بر استقلال خود در برابـر قدرت روزافزون دولت، تااندازه‌ای به این خاطر بود که می‌خواست بر هویت کلیسا به عنوان یک جامعه صحه بگذارد. به عنوان نمونه، روبرتو بلارمینو، از برجسته‌ترین نویسندگان اصلاحات دینی کاتولیک، اعلام کرد که کلیسا همان‌قدر یک واقعیت اجتماعی مرئی و محسوس است که «پادشاهی فرانسه یا جمهوری ونیز.» به همین خـاطر است کـه ویـراستهٔ مـعیار مـتن آدولف تانکری[۳۴] (۱۸۵۴–۱۹۳۲) که متعلق به دوران قبل از شوراست، تقریباً ۶۴ صفحه را به اثبات این موضوع اختصاص می‌دهد که کلیسا ۱) جامعه‌ای است خطاناپذیر؛ ۲) جامعه‌ای است کامل؛ ۳) جامعه‌ای است دارای سلسله‌مراتب؛ و ۴) جامعه‌ای است پادشاهی.

این نوع نگرش در مورد کلیسا خواهی‌نخواهی منجر بدان شد که کلیسا در وهلهٔ نخست بر اساس جنبه‌های ظاهری و دیدنی‌اش تعریف شود ــ بویژه بر اساس ساختار حکومتی مرئی، و نیز قوانین اعتقادی و رفتاری آن. درواقع الگوی کلیسا در این زمان، نهادهای اجتماعی اواخر قرن

34. Adolphe Tanquerey

شانزدهم بود [البته باید توجه داشت که] آموزه‌های مسیحی مربوط به کلیسا ــ خواه کاتولیک، خواه پروتستان ــ همواره جنبه‌ای نهادینه داشته است. به عنوان مثال، هم لوتر و هم کالون بر اهمیت نظام حکومتی صحیح در کلیسا تأکید فراوان داشتند. اما هیچ‌یک از این اصلاح‌طلبان عنصر نهادینهٔ کلیسا را در تعریف ماهیت آن حائز اهمیت نمی‌دانست. مهم خود انجیل بود، نه نهاد. نظیر چنین آرائی را در سراسر دوران آبای کلیسا و نویسندگان قرون وسطا ــ تا قرن چهاردهم ــ شاهدیم. در قرن چهاردهم، قدرت سیاسی روزافزون دستگاه پاپ و عزم راسخ آن مبنی بر دفع حملاتی که متوجه نهادهای کلیسایی (بویژه نظام پاپی و سلسله‌مراتبی) بود، سبب شد درصدد برآید این نهادها را جزء لاینفک هرگونه درک صحیح درخصوص کلیسا بخواند، و بدین‌ترتیب، به دفاع از آنها برخیزد.

اغلب قرن نوزدهم را اوج این روند می‌دانند. شورای اول واتیکان که خود را با وضعیت سیاسی خطرناکی در اروپا مواجه می‌دید و احساسات غیرمذهبی و ضدکاتولیکی نیز مدام رو به افزایش بود، بر آن شد که کلیسا را در قالب تعابیری به‌شدت نهادینه تعریف کند. این گرایش را به‌وضوح در بیانیهٔ پاپی موسوم به *Vehementer Nos* شاهدیم که پاپ پیوس دهم خطاب به اسقفان و مردم فرانسه صادر کرد و در یازدهم فوریه ۱۹۰۶ انتشار یافت. در این بیانیه، پیوس اعلام داشته بود که کلیسا از تمام ویژگیهای اصلی یک جامعهٔ واقعی[۳۵] برخوردار است. مسیح این «جامعه» را تعریف ناشده رها نکرد، بلکه مقرر فرمود که چه ساختار و موجودیتی داشته باشد. بهترین تجلی این مفهومِ شدیداً سلسله‌مراتبی از کلیسا، تمایز بین «شبانان» و «گله» است. کلیسا جامعه‌ای برابر نیست و همه در آن از حقوق یکسان برخوردار نیستند، بلکه جامعه‌ای است نظام‌مند، متشکل از روحانیون و ایمانداران عادی. درواقع کلیسا جامعه‌ای «نابرابر» است که در آن برخی این قدرت و اقتدار را دارند که تقدیس کنند، تعلیم دهند، و حکم رانند؛ ولی برخی دیگر چنین قدرتی ندارند. این امر اغلب به صورت تمایز بین کلیسای تعلیم‌دهنده[۳۶] (که منظور نظام سلسله‌مراتبی کلیساست) و کلیسای تعلیم‌گیرنده[۳۷] (یا همان ایمانداران عادی که موظفند از فرمان رهبران خود اطاعت کنند) نشان داده می‌شود.

و اما به اوایل قرن بیستم که می‌رسیم، محققان و الاهی‌دانان کاتولیک را می‌بینیم که در مورد چنین الگوی کلیسایی سخت ابراز شک و تردید می‌کنند و آن را زیر سؤال می‌برند. این امر تا اندازه‌ای منعکس‌کنندهٔ آگاهی کلیساست نسبت به اینکه شواهد و قراین نشان می‌دهد که کلیسای

---

35. societas 36. ecclesia docens 37. ecclesia discens

اولیه ساختار یکپارچه و انعطاف‌ناپذیری نداشته است بلکه، لااقل تا حد زیادی، در مورد نظامها و نهادهای خود انعطاف‌پذیر بوده است. رفته‌رفته این باور قوت گرفت که نظام نهادینه و به‌شدت سازمان‌یافتهٔ کلیسا تنها پس از دوران رسولان ظهور کرد و تااندازه‌ای نتیجهٔ فشارهای سیاسی، مانند فشار سیاسی ناشی از پذیرش مسیحیت از سوی امپراتوری در دوران حکومت قسطنطین، بود که بر کلیسا اعمال می‌شد. لوسین سرفو[۳۸] و دیگران راه را برای احیای مضامین کتاب مقدسی و تأملات آبای کلیسا هموار کردند ــ مفاهیم و مضامینی که به خاطر روند نهادینه شدن کلیسا، مدتهای مدید نادیده انگاشته شده بود. دیگرانی چون ایو کونگار نیز که نگران بودند مبادا ایمانداران عادی در الگوهای نهادگرایانهٔ کلیسا به کناری وانهاده شوند، درصدد احیای نظامی الاهیاتی برای آنان برآمدند. نتیجه آنکه، شورای دوم واتیکان موقعیت خوبی داشت تا تفکر مرام کاتولیک رومی را درخصوص این جنبهٔ بسیار مهم از الاهیات از نو احیا کند و در کالبد آن روحی تازه بدمد، زیرا این امر برای جنبش بین‌کلیسایی و فعالیتهای بشارتی نیز دلالتهای فراوانی دربر داشت. ماحصل کار را می‌توان در قالب سند موسوم به نوری برای امتها شاهد بود.

تعلیم شورا را در این باره که «کلیسا نوعی آیین کلیسایی است» پیش‌تر بررسی کردیم (نک: ص ۵۳۰) و دیدیم که چطور تصمیمات شورا از سوی الاهی‌دانانی چون کارل رانر بسط و تکامل یافت. در زیر، تعالیم شورای دوم واتیکان را دربارهٔ ماهیت کلیسا از سه بُعد دیگر نیز بررسی می‌کنیم.

کلیسا به عنوان مشارکت

در ۱۹۴۳، نویسنده کاتولیک، لودویگ فون هرتلینگ[۳۹]، مطلبی منتشر کرد با عنوان مشارکت: کلیسا و دستگاه پاپی در دوران صدر مسیحیت. موضوع این نوشته، اهمیت مشارکت (که اغلب از آن با عنوان یونانی *koinonia* یاد می‌شود) برای درک صحیح ماهیت کلیسا بود. این نوشته عمیقاً بر تأملات شورا در این خصوص تأثیر گذاشت، و موضوعات اصلی آن را می‌توان به‌وضوح در بیانیهٔ پایانی شورا در مورد کلیسا شاهد بود. از آنجا که امروز واژهٔ مشارکت[۴۰] دلالتهای معنایی بسیاری پیدا کرده است، بد نیست برای روشن‌تر شدن مطلب واژهٔ قدیمی‌تر fellowship (آن هم به‌معنای مشارکت) را به‌کار ببریم. مقصود اصلی کتاب مقدس از این واژه، شراکت در حیاتی مشترک است ــ خواه حیات شخصیتهای خود تثلیث، خواه زندگی مشترک ایمانداران در کلیسا. این اصطلاح هم بُعد عمودی دارد، هم بعد افقی. بعد عمودی آن به رابطهٔ

38. Lucien Cerfaux 39. Ludwig von Hertling 40. communion

فرد ایماندار با خدا مربوط می‌شود و بعد افقی نیز رابطهٔ ایمانداران است با هم.

توجه دوباره به این مضمون کتاب مقدسی، قدم مؤثری بود در جهت اصلاح مفاهیم کاملاً نهادینه‌ای که در خلال قرن نوزدهم در مورد کلیسا رواج یافته بود. جنبهٔ نظارتی مشارکت اکنون یکی از ابعاد مفهوم بسیار مهم‌تر مشارکت بین فرد ایماندار و خدا دانسته می‌شد که به واسطهٔ مرگ و قیام مسیح ممکن می‌گردد و در قالب حیات کلیسا تجلی می‌یابد.

کلیسا به عنوان قوم خدا

در بین الگوهای مختلفی که شورای دوم واتیکان در ارتباط با کلیسا پیشنهاد کرد، شاید الگوی کلیسا به عنوان «قوم خدا» از همه مهم‌تر باشد. این ایده، مفهومی است کاملاً کتاب مقدسی و هم در عهد عتیق ریشه دارد، هم در عهد جدید. شورا خیلی مواظب است که مستقیماً نگوید منظور از «قوم خدا» همان کلیسای کاتولیک رومی است، یا کلیسا در مقام قوم خدا به نوعی جانشین اسرائیل شده است. درواقع، در فصل دوم متن شورا در مورد حیات درونی کلیسا، تصریح شده است که کلیسا ــ در امتداد اسرائیل ــ «قوم جدید خدا» است. برگزیدگی کلیسا به عنوان قوم خدا نه به‌معنای ردّ اسرائیل، بلکه به‌معنای گسترش ملکوت خداست.

این مطلب در بیانیهٔ شورا در خصوص ادیان غیرمسیحی به‌وضوح نمایان است؛ شورا اذعان می‌دارد که یهودیان کماکان در نقشهٔ نجات خدا جایگاهی ویژه دارند:

> کلیسای مسیح اذعان می‌دارد که در نقشهٔ نجات خدا، آغاز ایمان و برگزیدگی کلیسا به پاتریارخ‌ها، موسی، و انبیا بازمی‌گردد. کلیسا معترف است به اینکه تمام مؤمنان به مسیح که، به عنوان مردان ایمان، فرزندان ابراهیم هستند (غلاطیان ۳: ۷)، همگی در دعوت پاتریارخی واحد سهیم‌اند، و نجات کلیسا پیشاپیش به‌گونه‌ای عرفانی در قالب خروج قوم برگزیدهٔ خدا از سرزمین بندگی متجلی است. کلیسا در این خصوص نمی‌تواند از یاد برد که مکاشفهٔ عهد عتیق را از طریق قومی یافته است که خدا، به خاطر رحمت وصف‌ناپذیر خود، عهد و پیمان قدیم را با ایشان منعقد کرد. نیز نمی‌تواند از یاد برد که از آن درخت زیتون نیکویی تغذیه می‌کند که خدا شاخه‌های زیتون برّی را، که همانا غیریهودیان باشند، بر آنها پیوند زده است (رومیان ۱۱: ۱۷-۲۴). کلیسا بر این باور است که مسیح که سلامتی ماست، به واسطهٔ صلیب خویش یهودیان و غیریهودیان را با هم مصالحه داده و آنها را در خود یک ساخته است (افسسیان ۲: ۱۴-۱۶).

کلیسا به عنوان جامعه‌ای کاریزماتیک

شورای دوم واتیکان در شرایطی برپا شد که شور و علاقهٔ شدیدی نسبت به نهضت کاریزماتیک وجود داشت (نک: صص ۱۳۷-۱۳۹). این پدیده بر برخی محافل کلیسای کاتولیک نیز به‌شدت تأثیر گذاشت و، برای مثال، سبب شد کاردینال لئو ژوزف سوننز بلژیکی قویاً از شورا بخواهد در تأملات خود پیرامون ماهیت کلیسا به این پدیدهٔ مهم نیز اشاره کند. بیانیهٔ نوری برای امتها، در پاسخ، بر اهمیت عطایای کاریزماتیک در حیات کلیسا قویاً صحه گذاشت. البته شورا اصطلاح کاریزم (از واژهٔ یونانی *charisma* به معنی عطیه) را در معنای عطایا یا تواناییهایی به‌کار برد که به افراد اعطا می‌شود تا بتوانند خدمت خاصی را انجام دهند. استفاده از این اصطلاح تاریخچه‌ای دراز دارد و لزوماً به معنای آن نوع عطایای روحانی (نظیر تکلم به زبانها یا عطای شفا) که مد نظر نهضت کاریزماتیک است نیست. با این حال، پولس به هنگام به‌کار بردن اصطلاح یونانی *charisma* چنین عطایایی را نیز به‌وضوح مد نظر دارد، و این خود نشان‌دهندهٔ آن است که شورا حاضر بود در مورد این جنبهٔ بسیار مهم از تجربهٔ مسیحی در قرن بیستم ــ جنبه‌ای که اهمیت آن روزبه‌روز بیشتر احساس می‌شد ــ تااندازهٔ زیادی انعطاف از خود نشان دهد.

خصوصیات کلیسا

یکی از مباحث مهم کلیساشناسی، چهار خصوصیت یا وجه مشخصهٔ کلیساست. منظور، چهار ویژگی اصلی کلیسای مسیح است آن‌گونه که در اعتقادنامه‌های ممالک مسیحی تعریف شده است. تمامی این اعتقادنامه‌ها اعلام می‌دارند که ایمان دارند به «یک کلیسای مقدس کاتولیک و رسولی». چهار صفت به‌کاررفته در این عبارت ــ یعنی «یک»، «مقدس»، «کاتولیک»، و «رسولی» ــ اصطلاحاً خصوصیات کلیسا نامیده می‌شوند، و از قرن چهارم به‌بعد همواره در تمام بحثهای مربوط به کلیساشناسی حائز اهمیت بوده‌اند. در زیر هرکدام را به‌اختصار بررسی خواهیم کرد.

یک

اتحاد و یگانگی کلیسا همواره در تفکر مسیحی پیرامون این موضوع، جایگاه ویژه‌ای داشته است. شورای جهانی کلیساها ــ یکی از مجامع مهم عصر حاضر که به موضوع اتحاد مسیحی توجهی خاص داشته است ــ خود را این‌طور تعریف می‌کند: «شورای کلیساهایی که معترفند

خداوندمان عیسی مسیح، خدا و نجات‌دهنده است.» با این حال، در خود همین تعریف نیز واقعیت کثرت کلیساها تصدیق شده است: از کلیساهای انگلیکان و باپتیست و لوتری و متودیست گرفته تا ارتدوکس و پرسبیتری و کاتولیک رومی. چطور می‌توان از «یک کلیسا» سخن گفت در حالی که این همه کلیساهای مختلف وجود دارد؟ یا چگونه می‌توان در مورد «اتحاد کلیسا» صحبت کرد در حالی که کلیسا، به لحاظ نهادی، آشکارا دچار تکثر و چنددستگی است؟

در مورد این مسئله، بخصوص دو واقعه در تاریخ کلیسا اهمیت دارد. واقعهٔ اول به افریقای شمالی در قرن سوم مربوط می‌شود ــ زمانی که تفرقه در کلیسا به صورت مسئله‌ای جدی و مشکل‌ساز درآمده بود. جفای دکیوس (۲۵۰-۲۵۱) باعث شد بسیاری از مسیحیان تحت‌جفا لغزش خورند یا ایمان خود را از دست بدهند. بلافاصله بر سر اینکه با این افراد چه رفتاری باید داشت، چنددستگی به‌وجود آمد: آیا چنین لغزشی به منزلهٔ پایان زندگی ایمانیشان بود یا، در صورت توبه، می‌توانستند مجدداً به آغوش کلیسا بازگردند؟ در این خصوص اختلاف‌نظر بسیار بود و کار به کشمکش و تفرقه انجامید. (مناقشهٔ دوناتیان را که پیش‌تر در مورد آن صحبت شد، می‌توان ادامهٔ همین معضل حل ناشده دانست که کمی بعد در واکنش به جفای دیوکلتیانوس سر برکرد.

کوپریانوس کارتاژی در مطلبی با عنوان در باب وحدت کلیسای کاتولیک (۲۵۱) که در پاسخ مستقیم به بحران ناشی از جفای دکیوس نگاشته بود، با شور و حرارت بر اتحاد مطلق کلیسا تأکید نهاده بود و آن را به «ردای یکپارچهٔ مسیح» تشبیه‌کرده بود که آن را نمی‌شد دو نیم کرد زیرا تار و پود آن چنان از بالا تا پایین در هم تنیده شده بود که اگر یکپارچگی آن از بین می‌رفت هویت آن نیز همزمان از بین می‌رفت.

> هر که از کلیسا جدا شده به یک زانیه بپیوندد، از وعده‌های کلیسا جدا شده است؛ و هر که کلیسای مسیح را ترک کند، نمی‌تواند از برکات مسیح بهرمند شود. چنین افرادی بیگانه، مطرود، و دشمن هستند. ممکن نیست خدا پدرتان باشد مگر آنکه کلیسا مادرتان محسوب شود. اگر کسی توانسته است خارج از کشتی نوح دوام یابد، خارج از جرگهٔ کلیسا نیز امکان بقا هست.

تنها یک کلیسا وجود دارد و خارج از حیطهٔ آن نجات ممکن نیست. «خارج از کلیسا نجات نیست.»[۴۱] کوپریانوس مدتی بعد شهید شد و این خود باعث گردید که عقایدش در مورد اتحاد

41. Extra ecclesiam nulla salus

کلیسا خیلی زود در آن ناحیه جنبهٔ قداست پیدا کند. همین امر آوگوستینوس را بر آن داشت تا در نوشته‌های خود به همان اندازه بر این موضوع تأکید ورزد.

و اما نهضت اصلاح دینی قرن شانزدهم نیز خود را در این خصوص با مناقشه دست‌به‌گریبان دید. این سؤال پیش آمد که اصلاح‌طلبان چطور می‌توانند تشکیل کلیساهایی معارض را توجیه کنند و، بدین‌گونه، اتحاد کلیسا را به مخاطره افکنند؟ (از یاد نبریم که بستر نهضت اصلاح دینی اروپای غربی بود ــ جایی که تنها نهاد مهم کلیسایی، کلیسای کاتولیک رومی بود که تا آن زمان کمابیش یکپارچه مانده بود). چنانکه پیش‌تر نیز ملاحظه شد، پاسخ اصلاح‌طلبان این بود کـه کلیسای قرون وسطا به حدی فاسد شده است که دیگر نمی‌توان به معنای اخص کلمه نام کلیسا بر آن نهاد. بدین‌ترتیب، عرصه برای شکل‌گیری انواع و اقسام فرقه‌ها هموار شد.

به مجرد آنکه اصل جدا شدن از کلیسای مادر به کرسی نشست، دیگر نمی‌شد مهارش کرد. این‌گونه بود که کلیسای انگلستان در قرن شانزدهم از کلیسای کاتولیک قرون وسطا جدا شد و آیین متودیسم در قرن هجدهم از کلیسای انگلستان، و خود متودیست‌ها در قرن نوزدهم بر سر مسئلهٔ جبر به دو شاخهٔ کلیسایی وسلی و کالونی تجزیه شدند. از قرن شانزدهم بـه‌بعد کـاملاً روشن بود که ایدهٔ «یک کلیسا» را دیگر نمی‌توان در مفهوم اجتماعی یا نهادینه‌اش به‌کار برد.

برخی نویسندگان مسیحی که خود را با این وضعیت بظاهر تناقض‌آمیز بین اعتقاد نظری به «یک کلیسا» و واقعیت تلخ کثرت کلیساها روبه‌رو می‌دیدند، دیدگاههایی تدوین کرده‌اند که از طریق آن می‌توان اعتقاد به «یک کلیسا» را در پرتو واقعیت تکثر کلیساها تعبیر و تفسیر کرد. در اینجا به چهار نمونه از این دیدگاهها می‌پردازیم، که هریک نقاط قوت و ضعف خود را داراست.

۱. دیدگاه امپریالیستی که می‌گوید تنها یک کلیسای تجربی وجود دارد که باید به عنوان کلیسای حقیقی پذیرفته شود. مابقی همه کاذب و دروغین و، در بهترین حالت، صرفاً تقلیدی از کلیسای حقیقی‌اند. کلیسای کاتولیک رومـی تـا پیش از بـر پـایی شـورای دوم واتـیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) چنین موضعی داشت. تنها با برپایی شورای دوم واتیکان بود که حاضر شد این قدم تاریخی را بردارد و کلیساهای دیگر را به عنوان برادران و خواهران مسیحی جداشده به‌رسمیت شناسد.

۲. دیدگاه افلاطونی، که بین کلیسای تجربی (یعنی کلیسا به عنوان یک واقـعیت تـاریخی مرئی) و کلیسای آرمانی که کمال مطلوب است، تمایزی بنیادین قائل می‌شود. این دیدگاه در بین محافل عمدهٔ الاهیات مسیحی چندان خریدار نداشته است، هرچند برخی محققان گفته‌اند که رگه‌های این ایده را می‌توان در تمایزی که در دوران اصلاح دینی بین کلیسای «مرئی» و «نامرئی»

قائل شدند جست‌وجو کرد. با این حال، همان‌طور که در بالا اشاره شد، بهتر آن است که چنین تمایزی را در مفهوم آخرت‌شناختی تعبیر کنیم.

۳. دیدگاه آخرت‌شناختی که، به موجب آن، شقاق و چنددستگی کنونی در کلیسا در روز آخر از میان خواهد رفت. وضعیت فعلی گذراست، و به هنگام تحقق زمان آخر برطرف خواهد شد. چنین تعبیری را به‌وضوح می‌توان در پس تمایز کالون بین کلیساهای «مرئی» و «نامرئی» (نک: صص ۵۲۴-۵۲۵) شاهد بود.

۴. دیدگاه زیست‌شناختی، که تکامل تاریخی کلیسا را به رشد و تکامل شاخه‌های درخت تشبیه می‌کند. این تصویر را که نویسندهٔ زهدگرای آلمانی قرن هجدهم، نیکولاوس فون تسینتسندورف بانی آن است، یک قرن بعد نویسندگان انگلیکان با شور و حرارت پی گرفتند. امتیاز این دیدگاه این است که تمام کلیساهای تجربی مختلف ــ نظیر کلیسای کاتولیک رومی، ارتدوکس، و کلیساهای انگلیکان ــ را، به‌رغم تفاوتهاشان، می‌توان بر اساس آن به صورت کلیتی واحد و سازمند درنظر گرفت.

با این حال، در سالهای اخیر بسیاری از الاهی‌دانان علاقه‌مند به جنبش بین‌کلیسایی (ecumenism، مشتق‌شده از واژهٔ یونانی *oecumene*، به‌معنای کل دنیا، که امروز غالباً در مفهوم «جنبش هوادار ترویج اتحاد مسیحی» به‌کار می‌رود) بر این امر تأکید کرده‌اند که لازم است شالودهٔ واقعی اتحاد کلیسا، پس از قرنها تحریف، از نو یافته شود.

شعار *ubi Christus, ibi ecclesia* (هر جا مسیح است، کلیسا نیز آنجاست) که گفتهٔ ایگناتیوس انطاکی است، به این نکته اشاره داشت که اتحاد کلیسا نه بر عوامل تاریخی یا فرهنگی، بلکه فقط و فقط بر مسیح استوار است. کثرت و گوناگونی کلیساهای محلی در عهد جدید به‌هیچ‌وجه خطری برای اتحاد کلیسا قلمداد نمی‌شد. کلیسا به خاطر دعوت مشترکی که از جانب خدا دارد، پیشاپیش از وحدت و یکپارچگی بر خوردار است، منتها این وحدت و یکپارچگی در جوامع مختلف و با توجه به فرهنگها و شرایط مختلف، به انواع مختلف ابراز می‌شود. «اتحاد» را باید نه به‌معنای اجتماعی یا سازمانی، بلکه در مفهوم الاهیاتی تعبیر کرد. هانس کونگ در بررسی آمرانه‌اش، با عنوان **کلیسا**، این مطلب را چنین بیان می‌دارد:

> اتحاد کلیسا واقعیتی روحانی است... یک خدای واحد است که پراکندگان را از هر مکان و در هر زمان گرد می‌آورد، و تحت عنوان قوم خدا آنها را با هم متحد می‌سازد. یک مسیح است که از طریق کلام و روحش همگان را در مشارکت

واحد بدن یگانهٔ مسیح گرد هم می‌آورد و یک می‌گرداند... کلیسا یکی است، و باید نیز یک بماند.

منظور کونگ این است که مبنای اتحاد کلیسا، کار نجاتبخش خدا در مسیح است. البته این موضوع هیچ منافاتی با این ندارد که کلیسای واحد خود را با شرایط فرهنگی محلی وفق دهد و کلیساهای محلی متعدد شکل گیرند.

به قول کونگ:

اتحاد کلیسا، کثرت و گوناگونی کلیساها را به عنوان یک پیشفرض می‌پذیرد. لازم نیست کلیساهای مختلف خاستگاه، شرایط خاص خود، زبان، تاریخ، آداب و سنن، جهان‌بینی، و سبک زندگی خود را نفی کنند. ساختار شخصی هر کلیسایی از زمین تا آسمان با کلیسایی دیگر فرق دارد، و هیچ‌کس حق ندارد این ویژگیهای خاص را از آنها سلب کند. ممکن است یک چیز برای همه، در هر زمان و هر مکان مناسب نباشد.

کلیسای انگلیکان در این باره نمونه‌ای خوب است. خاستگاه کلیساهای انگلیکان، به لحاظ تاریخی، به زمان نهضت اصلاح دینی در انگلستان بازمی‌گردد. اعتقادنامهٔ معروف به مواد سی‌ونه گانه (۱۵۶۳) که بیانگر هویت جنبش انگلیکان در آن زمان بود، این جنبش را به هیچ‌چیز جز اصول ایمان مسیحی مکلف نمی‌سازد. این امر خود سبب می‌شود کلیسای انگلیکان در بسیاری موارد که می‌توانست به‌طور بالقوه منشاء تفرقه باشد، با انعطاف و آزادی عمل برخورد کند (این امر را بویژه در بند هفدهم شاهدیم که بحث بی‌نهایت ظریفی است پیرامون مسئلهٔ بسیار جنجال‌برانگیز جبر). اگر کلیسای انگلیکان اصول اساسی برای خود دارد، اصولی هستند که کل کلیسای خدا ــ که کلیسای انگلیکان جزئی از آن است ــ در آن مشترک است. وجه تمایز کلیسای انگلیکان را می‌توان در این دانست که انجیل را در چارچوب شرایط تاریخی خاصی، که همانا انگلستان و سپس مستعمرات آن باشد، پیاده می‌کند. الاهی‌دان انگلیکان، لویس ویل[۴۲]، این نکته را چنین بیان می‌دارد:

انجیل کلیسای انگلیکان جنبه‌ای است از گستره‌ای عظیم. اصول عقاید آن مطابق با انجیلی است که همگان در سراسر دنیا بدان ایمان دارند و به آن موعظه می‌شود. با

42. Louis Weil

این حال، همزمان، این ویژگی منحصربه‌فرد را نیز دارد که تجربهٔ کار نجاتبخش خداست در فرهنگی خاص، و توسط عقاید و محدودیتهای افرادی شکل گرفته است که خود خواهان آن بودند که، در چارچوبی خاص، مطابق انجیل زندگی کنند.

گفتهٔ فوق در عین حال که بر اتحاد بنیادین کلیسای مسیح صحه می‌گذارد، ضرورت وفق یافتن با شرایط محلی را نیز تصدیق می‌کند.

گسترش سریع نهضت انجیلی در کلیسای امروز، در ارتباط با آموزهٔ کلیسا فوق‌العاده اهمیت دارد. نهضت انجیلی حرکتی جهانی و فرافرقه‌ای است که قادر است در کنار تمام فرقه‌های عمدهٔ کلیسای غرب ــ ازجمله کلیسای کاتولیک رومی ــ نشو و نما یابد، و به هیچ فرقهٔ خاصی وابسته نیست. برای آنکه فرد در قبال مفهوم جمعی زندگی مسیحی تعهدی انجیلی داشته باشد، لازم نیست نظام الاهیاتی خاصی درخصوص کلیسا تدوین شود (نک: صص ۱۳۳-۱۳۷). علت اینکه مرام انگلیکان می‌تواند خود را تقریباً با هر نوع نظام کلیسایی وفق دهد نیز دقیقاً این است که نظام کلیساشناختی منحصربه‌فرد یا محدودکننده‌ای ندارد.

تاریخچهٔ نهضت انجیلی خود گواه این واقعیت است. اکنون دیگر کاملاً محرز شده است که نگرشهای انجیلی عمیقاً در تار و پود کلیسای ایتالیا در دو دههٔ ۱۵۲۰ و ۱۵۳۰ ریشه دارد. رهبران برجستهٔ کلیسای ایتالیا (ازجمله چند کاردینال) در چند شهر به‌طور مرتب برای مطالعهٔ کتاب مقدس و خواندن نوشته‌های اصلاح‌طلبان پروتستان دور هم جمع می‌شدند. و بین روحانیت انجیلی و کلیساشناسی کاتولیک هیچ منافاتی نمی‌دیدند. نهضت انجیلی تنها زمانی در کلیسای ایتالیا عامل بی‌ثباتی دانسته شد که وضعیت در دههٔ ۱۵۴۰، به خاطر رخنهٔ سیاستهای امپریالیستی به مباحث الاهیاتی، شدیداً جنبهٔ سیاسی یافت.

اکنون می‌دانیم که در بین محافل کلیسای کاتولیک رومی در امریکا نیز تحولاتی مشابه در جریان است، زیرا بسیاری از اعضای این کلیساها نهضت انجیلی را فوق‌العاده برای نیازهای معنوی خود مفید و مثمر ثمر یافته‌اند و، با این حال، احساس نمی‌کنند (و این‌گونه نیز به آنها تلقین نمی‌شود) که جانبداریشان از روحانیت انجیلی به معنای وفادار نبودن به ساختار کلیسای کاتولیک است. اتحاد کلیسا در اینجا نه بر یک نظام کلیسایی یا سازمانی خاص، بلکه بر تعهدی مشترک به خبر خوش انجیل عیسی مسیح[۴۳] استوار است.

43. evangel

مقدس

پیش‌تر اشاره کردیم که گسترش بی‌رویهٔ فرقه‌گرایی در کلیسا ظاهراً ضربه‌ای مهلک بود بر پیکر ایدهٔ اتحاد کلیسا. اتحاد کلیسا که جنبهٔ نظری یا تئوری داشت، در ظاهر با واقعیت تجربی تفرقه و چنددستگی در کلیسا کاملاً درتناقض بود. دقیقاً همین تناقض را در مورد این گفته که کلیسا «مقدس» است نیز شاهدیم. زیرا هم تاریخ گذشتهٔ کلیسا و هم تجربهٔ کنونی آن، هر دو، گواه آنند که کلیسا و اعضای آن یکسر غرق در گناه بوده و هستند و فرسنگها با قدوسیت فاصله دارند.

چطور می‌توان تقدس نظری کلیسا را با واقعیت گنهکار بودن ایمانداران مسیحی کنار هم آورد؟ مهم‌ترین کوششی را که تا به حال در جهت یکی کردن تجربه و تئوری صورت گرفته است در قالب جنبشهای فرقه‌ای چون دوناتیان و آناباپتیست‌ها شاهدیم. هر دو این فرقه‌ها بر تقدس تجربی اعضای کلیسا تأکیدی خاص داشتند و، درنتیجه، آن اعضایی را که گمان می‌رفت از ملاکهای عمومی زندگی پاک و اخلاقی عدول کرده‌اند، از کلیسا اخراج می‌کردند. اما این سختگیری آنها با برخی از قسمتهای مهم عهد جدید که از جایزالخطا بودن و قابل‌بخشش بودن ایمانداران سخن می‌گفت، سخت منافات داشت. برخی دیگر نیز ابراز عقیده کرده‌اند که باید بین تقدس کلیسا و گنهکار بودن اعضای آن تمایز گذاشت. اما در آن صورت این مشکل نظری پیش می‌آید که آیا اساساً کلیسایی می‌تواند بدون اعضای آن به حیات خود ادامه دهد. چنین ایده‌ای تلویحاً بیانگر کلیسایی بی‌پیکر است که هیچ ارتباط واقعی با انسانها ندارد.

و اما دیدگاهی دیگر، به بُعد آخرت‌شناختی کلیسا توجه دارد. کلیسا در حال حاضر به اندازهٔ اعضای آن در گناه است، اما در روز آخر سرانجام پاک و طاهر خواهد شد. «هر جا که کلیسا را پاک و بی‌عیب خوانده‌ام، منظورم این نبوده که از هم‌اکنون پاک و بی‌عیب است، بلکه باید خود را برای چنین کمال مطلوبی آماده کند ــ برای زمانی که آن نیز در جلال ظاهر خواهد شد.» (آوگوستینوس). «کلیسا تنها در منزلگه ابدیمان... پاک و بی‌عیب... خواهد بود، نه در راه رسیدن به آنجا. همان‌طور که اول یوحنا ۱: ۸ نیز به ما یادآور می‌شود، اگر بگوییم گناه نداریم، خود را فریفته‌ایم» (توماس آکویناس).

شاید بهترین شیوهٔ بررسی این ویژگی کلیسا این باشد که در خود معنای واژه مقدس دقیق شویم. کاربرد رایج و روزمرهٔ این واژه تداعی‌کنندهٔ مفاهیمی چون اخلاق، تقدس، یا پاکی است که اغلب با رفتار و کردار انسانهای سقوط کرده چندان مناسبتی ندارد. حال آنکه، واژهٔ عبری *kadad* که شالودهٔ مفهوم تقدس در عهد جدید است، مفهوم «بریده شدن» یا «جدا شدن» را

می‌رساند و با مفاهیم «تقدیم» یا «وقف» قرابت معنایی دارد: «مقدس» بودن یعنی برای خدمت خدا جدا شدن و وقف گردیدن. یکی از ارکان اصلی ـــ و درواقع اصلی‌ترین رکن ـــ مفهوم تقدس در عهد عتیق عبارت است از «کسی یا چیزی که خدا جدا کرده است.» عهد جدید این ایده را تقریباً منحصراً به‌معنای تقدس شخصی به‌کار برده و آن را به افراد اطلاق کرده است بدون آنکه به اماکن مقدس یا اشیاء مقدس اشاره‌ای کرده باشد. مردم «مقدس»اند بدین‌معنا که وقف خدا شده‌اند، و به خاطر دعوتی که از جانب خدا دارند از دنیا متمایز گشته‌اند. برخی از الاهی‌دانان میان مفهوم کلیسا (که واژهٔ یونانی آن به‌معنای فراخوانده‌شدگان است) و ایدهٔ مقدس (یعنی کسانی که به خاطر دعوتشان از سوی خدا، از دنیا جدا گشته‌اند)، ارتباطی دیده‌اند.

بدین‌ترتیب، وقتی از تقدس کلیسا سخن به میان می‌رود، منظور در وهلهٔ نخست تقدس اویی است که کلیسا و اعضای آن را فراخواند. کلیسا از دنیا جدا شده است تا به فیض و نجات خدا شهادت دهد. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که میان «مقدس» بودن کلیسا و «رسولی» بودن آن، ارتباطی آشکار وجود دارد. واژهٔ مقدس اصطلاحی الاهیاتی است و نه اخلاقی، و مؤید دعوت کلیسا و اعضای آن است و بیانگر این امید که کلیسا روزی در حیات و جلال خدا سهیم خواهد شد.

کاتولیک

امروز در زبان انگلیسی [و نیز در زبان فارسی] و بویژه در محافل غیرمذهبی، اغلب واژهٔ کاتولیک را با کلیسای کاتولیک رومی اشتباه می‌گیرند. گرچه این اشتباه قابل‌درک است، باید توجه داشت که این دو اصطلاح با هم فرق دارند. تنها کاتولیک‌های رومی کاتولیک نیستند، درست همان‌طور که تنها نویسندگان کلیسای ارتدوکس شرقی نیز به لحاظ الاهیاتی دیدگاهی ارتدوکس ندارند. درواقع بسیاری از کلیساهای پروتستان، سرافکنده از کاربرد واژهٔ کاتولیک در اعتقادنامه‌های کلیسایی، واژهٔ «جهانی» را جانشین آن کرده‌اند با این استدلال که ایمان به «یک کلیسای مقدس جهانی و رسولی» قابل فهم‌تر است.

واژهٔ کاتولیک از عبارت یونانی *kath' holon* (به معنی کلیت) مشتق شده است. این دو واژهٔ یونانی سپس به صورت واژهٔ لاتین *catholicus* درآمد که رفته‌رفته معنای جهانی یا کلی یافت. این معنا را هنوز هم در قالب اصطلاح انگلیسی catholic taste (سلیقه یا علاقهٔ کلی) شاهدیم، که مراد از آن علاقه نسبت به انواع و اقسام چیزهاست، و نه علاقه نسبت به امور مربوط به کلیسای کاتولیک رومی. نگارشهای قدیمی‌تر کتاب مقدس انگلیسی اغلب از برخی از رسالات عهد جدید (نظیر رسالات یعقوب و یوحنا) به عنوان رسالات کاتولیک یاد می‌کنند. منظور این است

که روی سخن در این رسالات با کل مسیحیان است (برخلاف رسالات پولس که در پاسخ به نیازهای افراد یا کلیساهای مشخص و بخصوصی چون کلیسای روم یا کورنت نوشته شده است).

در هیچ جای عهد جدید نمی‌بینیم که واژهٔ کاتولیک در اشاره به کل کلیسا به کار رفته باشد. عهد جدید در اشاره به کلیساهای محلی یا مجامع عبادتی، واژهٔ *ekklesia* را به کار می‌برد، منتها در عین حال معتقد است که این واژه نمایانگر یا مظهر چیزی است بس فراتر از یک نهاد محلی. درست است که کلیسایی بخصوص به‌تنهایی مظهر کل کلیسا نیست، اما جزئی است از این کل، و در کلیت آن سهیم است. اصطلاح کاتولیک نیز بیانگر همین مفهوم «کلیت» است. این اصطلاح قرنها بعد باب شد. هدف از آن نیز این بود که مفاهیم مرکزی را که در عهد جدید در این زمینه وجود دارد در قالب این اصطلاح کنار هم آورند و این اصطلاح دربرگیرندهٔ تمامی آن مفاهیم باشد. عبارت «کلیسای کاتولیک» نخستین بار در نوشته‌های ایگناتیوس انطاکی به کار برده شد که حوالی سال ۱۱۰ در رم به شهادت رسید: «هر جا عیسی مسیح است، کلیسای کاتولیک نیز آنجاست.» این اصطلاح در سایر نوشته‌های مربوط به قرن دوم، در اشاره به کلیسای جهانی که در کنار کلیساهای محلی وجود دارد به کار رفته است.

و اما معنای این اصطلاح با توبه قسطنطین سخت متحول شد. به پایان قرن چهارم که می‌رسیم، می‌بینیم اصطلاح *ecclesia catholica* (کلیسای کاتولیک) به «کلیسای امپراتوری» تعبیر می‌شود ــ یعنی تنها مذهب قانونی در امپراتوری روم. هر نوع عقیده دیگر، از جمله اعتقادات مسیحی که با مسیحیت معیار منافات داشت، غیرقانونی اعلام، و تقبیح شد.

با گسترش کلیسا در این دوران، اصطلاح کاتولیک نیز توسع معنایی یافت. مسیحیت تا آغاز قرن پنجم در سراسر دنیای مدیترانه به‌طور کامل تثبیت گشته بود. به همین جهت، اصطلاح کاتولیک به «آنچه سراسر دنیا را دربر می‌گیرد» تعبیر می‌شد.

می‌توان گفت اصطلاح کلیسای کاتولیک در دوران تکامل اولیهٔ خود، سه مرحلهٔ معنایی مهم را پشت سر گذاشت:

۱. کلیسایی جهانی، جامع، و فراگیر که شالوده و پشتوانهٔ کلیساهای مختلف محلی است. اصطلاح کلیسای کاتولیک، در این معنا، جنبهٔ توصیفی و غیرجدلی دارد و بیانگر این واقعیت است که کلیساهای محلی مظهر و نمایندهٔ کلیسای جهانی‌اند. در اینجا بین مفاهیم «اتحاد» و «کاتولیک» ارتباطی آشکار وجود دارد.

۲. کلیسایی که، از لحاظ دیدگاه الاهیاتی، راستین یا ارتدوکس است. اصطلاح کلیسای کاتولیک در اینجا جنبهٔ کاملاً تجویزی و جدلی دارد و در تقابل با «تفرقه» و «ارتداد» قرار می‌گیرد

که باعث می‌شود افراد از جرگهٔ کلیسایی که به لحاظ آموزه‌ای راستین است خارج شوند.

۳. کلیسایی که در سراسر دنیا گسترش دارد. چنین تعبیری در مورد کلیسا در اوان گسترش مسیحیت کاملاً غیرقابل تصور بود زیرا مسیحیت دینی محلی محسوب می‌شد. منتها از آنجا که مسیحیت تأکید خاصی بر امر بشارت داشت (و ایدهٔ رسولی بودن این مذهب را نیز باید بر بشارتی بودن آن افزود)، باعث شد کلیسا خیلی زود در سرتاسر دنیای متمدن مدیترانه گسترش یابد. بدین‌ترتیب، این اصطلاح رفته‌رفته جنبهٔ جغرافیایی نیز پیدا کرد ــ ویژگی که در ابتدا از آن بی بهره بود.

توماس آکویناس در بحث خود پیرامون قسمت مربوط به آموزهٔ کلیسا در اعتقادنامه رسولان، معانی مختلف اصطلاح کاتولیک را به‌وضوح شرح داده است. وی به سه جنبهٔ مهم مفهوم کاتولیک اشاره می‌کند:

> کلیسا کاتولیک است، بدین‌معنا که جهانی است: نخست از لحاظ مکانی، زیرا برخلاف دوناتیان، *per totum mundum* (در سراسر دنیا) گسترش دارد. رومیان ۱: ۸ می‌گوید: «ایمان شما در تمام عالم شهرت یافته است.» و در مرقس ۱۶: ۱۵ آمده که «در تمام عالم بروید و جمیع خلایق را به انجیل موعظه کنید.» در زمانهای قدیم، خدا را تنها در یهودیه می‌شناختند، اما اکنون تمام دنیا او را می‌شناسند. گذشته از این، این کلیسا سه جزء دارد: یکی بر زمین، دیگری در آسمان، و سومی در برزخ. دوم اینکه، کلیسا از لحاظ وضعیت مردم نیز جنبهٔ جهانی و همگانی دارد، زیرا هیچ‌کس از آن رانده نمی‌شود ــ خواه غلام باشد، خواه ارباب؛ زن باشد یا مرد. غلاطیان ۳: ۲۸ می‌گوید: «دیگر نه مرد و نه زن.» سوم آنکه، کلیسا از لحاظ زمانی نیز کیفیت جهانی دارد. برخی گفته‌اند که کلیسا تنها تا زمان مشخصی تداوم خواهد داشت، اما اینان در اشتباهند زیرا این کلیسا از زمان هابیل آغاز شد و تا پایان کار دنیا ادامه خواهد یافت. متی ۲۸: ۲۰ می‌گوید: «و اینک من هرروزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم.» پس از انقضای عالم نیز کلیسا در آسمان ادامه خواهد داشت.

ببینید مفهوم کاتولیک در اینجا چه‌گونه به لحاظ جغرافیایی، انسان‌شناختی، و زمانی پدیده‌ای کلی و جهانی شمرده شده است.

همان‌طور که قبلاً نیز مشاهده شد، مفهوم کاتولیک در قرن شانزدهم یکسر مورد تجدیدنظر

قرار گرفت. از نظر بسیاری، وحدت و کاتولیک بودن کلیسا هر دو با تجزیهٔ کلیسای اروپای غربی در قرن شانزدهم از اساس خدشه‌دار شده بود. نویسندگان پروتستان چنین استدلال می‌کردند که پایه و اساس مفهوم کاتولیک نه در نهادهای کلیسایی، بلکه در امور آموزه‌ای است. ونسان دو لرنس [۴۴]، نویسندهٔ قرن پنجم، مفهوم کاتولیک را چنین تعریف کرده بود: «کاتولیک آنی است که همهٔ مردم در همه‌جا و همه‌زمان بدان باور دارند.» بر این اساس، اصلاح‌طلبان استدلال می‌کردند که گرچه از کلیسای قرون وسطا جدا شده‌اند، کماکان کاتولیک‌اند زیرا همچنان به ارکان اصلی آموزه‌های مسیحی که همگان بدان ایمان دارند معتقدند. پیوستگی تاریخی یا نهادی، در قیاس با وفاداری به آموزه‌های مسیحی، در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد. به همین جهت، کلیساهای عمدهٔ پروتستان تأکید داشتند که، همزمان، هم کاتولیک‌اند، هم اصلاحگرا ــ بدین‌معنا که در سطح تعلیمی با کلیسای رسولی پیوستگی دارند، اما از اعتقادات و تشریفات زاید و غیرکتاب مقدسی آن فاصله گرفته‌اند.

مفهومی که در سالهای اخیر درخصوص اصطلاح کاتولیک باب شده است (بویژه در بحثهایی که پس از شورای دوم واتیکان پیرامون مبحث اتحاد بین کلیساها در جریان بوده است)، کهن‌ترین معنای این اصطلاح است و «کلیت» را می‌رساند. بدین‌معنا که کلیساهای محلی و فرقه‌های مختلف کلیسایی را باید مظاهر، نمایندگان، یا تجلیات یک کلیسای جهانی واحد دانست. هانس کونگ در این باره چنین می‌گوید:

> از این رو کاتولیک بودن کلیسا در گرو مفهوم کلیت است که ریشه در هویت کلیسا دارد و به جهانشمول بودن آن می‌انجامد. از اینجا معلوم می‌شود که وحدت و کاتولیک بودن لازم و ملزوم همدیگرند. اگر کلیسا یکی است، لزوماً جهانی نیز هست؛ و کلیسایی که جهانی است، یکی است. مفاهیم وحدت و کاتولیک، دو بعد انفکاک‌ناپذیر کلیسایی واحدند.

الاهی‌دانان غرب در قرن بیستم به آن دسته مفاهیم کاتولیک که در کلیساهای ارتدوکس رواج داشته است نیز توجهی خاص مبذول داشته‌اند. این مفاهیم اغلب به صورت واژهٔ روسی *Sobornost* بیان می‌شود که در سایر زبانها معادل دقیقی ندارد. این اصطلاح، علاوه بر معنای

---

44. Vincent of Lerins

کلی جهانشمول بودن، بیانگر اتحاد ایمانداران در جمع مشارکتی کلیسا نیز هست. این مفهوم ــ که به بهترین وجه در نوشته‌های سرگی بولگاکوف[45] و ای. اس. خومیاکوف تشریح شده است ــ می‌کوشد هم بر تمایز و فردیت اعضای کلیسا صحه گذارد و هم بر هماهنگی کلی زندگی جمعی اعضای کلیسا تأکید کند. این مفهوم ارتباط نزدیکی با مفهوم اِجماع[46] دارد (واژهٔ روسی *sobor* به معنای مجمع یا گردهمایی است) که، به موجب آن، قدرت درخصوص ادارهٔ امور کلیسا در دست تمام مؤمنان است و این‌طور نیست که در شخصی چون پاپ محدود و متمرکز باشد.

رسولی

اصطلاح رسولی نیز همچون واژهٔ کاتولیک در خود عهد جدید به کلیسا اطلاق نشده است . این واژه، برخلاف اصطلاح کاتولیک، معنایی منحصراً مسیحی دارد و، از این رو، مانند دیگر وجه مشخصه‌های کلیسا، با مفاهیم غیرمذهبی اشتباه نمی‌شود. رسولی در اصل یعنی «آغاز شده از رسولان» یا «آنچه مستقیماً به رسولان بازمی‌گردد.» اطلاق آن بر کلیسا یادآور آن است که کلیسا بر شهادت رسولان استوار است.

با این حال، اصطلاح رسولی نیاز به توضیح دارد. کاربرد آن در عهد جدید نشان‌دهندهٔ آن است که این اصطلاح دو معنای مرتبط دارد:

۱. کسی که از سوی مسیح مأموریت یافته و وظیفه دارد خبر خوش ملکوت را موعظه کند.

۲. کسی که شاهد مسیح قیام‌کرده بوده یا مسیح قیام‌کرده خود را بر او مکشوف ساخته است.

بدین‌ترتیب، چنین به نظر می‌رسد که اعتقادنامه‌ها، با «رسولی» خواندن کلیسا، درواقع می‌کوشند بر منشاء تاریخی انجیل، تداوم بین کلیسا و مسیح از طریق رسولانی که تعیین فرمود، و رسالت بشارتی کلیسا که کماکان به قوت خود باقی است تأکید ورزند.

حال که دیدگاه مسیحیت را در مورد کلیسا از جنبه‌های مختلف بررسی کردیم، نوبت آن است که به یکی دیگر از مباحث الاهیاتی بپردازیم که بی‌ارتباط با کلیسا نیست: مبحث رازها یا آیینهای کلیسایی.

---

45. Sergei Bulgakov 46. conciliarity

سؤالات فصل سیزدهم

۱. مسائل مورد اختلاف در مناقشهٔ دوناتیسم را خلاصه‌وار بیان کنید.
۲. آوگوستینوس کلیسا را به یک بیمارستان تشبیه کرد. چرا؟
۳. آموزهٔ کلیسا را اغلب «نقطه‌ضعف نهضت اصلاحات دینی» می‌نامند. چرا؟
۴. چطور می‌توان از کلیسایی واحد سخن گفت در حالی که این همه فرقه‌های مسیحی مختلف وجود دارد؟ جوابهایی را که می‌توان در پاسخ به این ایراد مطرح کرد، خلاصه وار ارزیابی کنید.
۵. چطور ممکن است کلیسا مقدس باشد در حالی که این همه افراد گنهکار در آن است؟ به این پرسش چه پاسخهایی می‌توان داد؟

فصل چهاردهم

آموزهٔ رازهای کلیسا

اکنون می‌پردازیم به سلسله مطالبی در مورد رازهای کلیسا. همان‌طور که در مورد آموزهٔ کلیسا دیدیم، مسائل مورد بحث در اینجا نیز برای هرکس که به قصد وارد شدن در خدمات شبانی به مطالعهٔ الاهیات روی آورده، فوق‌العاده اهمیت دارد. بحث حاضر برای مقاصد دانشگاهی نیز بسیار مفید و جالب توجه خواهد بود.

همان‌طور که اندکی بعد خواهیم دید، تعریف اصطلاح «آیین کلیسایی» با توجه به مناقشات و اختلاف‌نظرهای فراوانی که درخصوص تعداد و ماهیت رازهای کلیسا بین کلیساهای مختلف وجود دارد، فوق‌العاده دشوار است. در کل می‌توان آیین کلیسایی را آیین یا نشانه‌ای ظاهری دانست از نوعی منتقل‌کنندهٔ فیض به ایمانداران. مبسوط‌ترین مباحث درخصوص ماهیت و عملکرد رازهای کلیسا، طی قرن شانزدهم در محافل کلیسایی مطرح شد. به همین جهت، در بحث پیرامون الاهیات مربوط به آیین کلیسا، به‌کرات به مباحثات و مناقشات این دوران اشاره خواهیم کرد. با این حال، باید توجه داشت که چند مسئلهٔ مهم مورد بحث در این دوران، نتیجهٔ مستقیم مناقشه دوناتیسم بود (نک: صص ۵۱۷-۵۲۰). بنابراین، بهترین راه برای بررسی مطالب فصل حاضر این است که به مسائلی بپردازیم که در نتیجهٔ مناقشهٔ دوناتیسم و نهضت اصلاح دینی مطرح شد.

عمده‌ترین مباحث مربوط به رازهای کلیسایی در تاریخ مسیحیت، حول موضوعات زیر دور می‌زند:

۱. راز کلیسایی چیست؟

۲. چند راز کلیسایی وجود دارد؟

۳. اسم صحیح راز یا آیین کلیسایی که برخی مسیحیان آن را عشاء[1] یا عشاء ربانی و برخی دیگر قربانی مقدس[2]، شام خداوند[3]، یا شکستن نان نام نهاده‌اند چیست؟

۴. مسیح به چه معنا در مراسم قربانی مقدس حضور دارد؟

برای سؤال سوم هیچ جوابی نیست! در نوشتهٔ حاضر، محض سهولت کار، اصطلاح قربانی مقدس را به‌کار برده‌ایم، اما آن عده از خوانندگان که با این اصطلاح موافق نیستند، خود را کاملاً در جانشین کردن آن با دیگر اصطلاحات آزاد احساس کنند. قصد ما به‌هیچ‌وجه این نیست که بگوییم اصطلاح قربانی مقدس صحیح است یا باید معیار قرار گیرد. در عمل می‌توان گفت که کلیسای کاتولیک رومی بیشتر اصطلاح عشاء را به‌کار می‌برد، و پروتستان‌ها بیشتر اصطلاح شام خداوند را.

سیر تحول الاهیات مربوط به راز کلیسا

خود اصطلاح راز کلیسایی در عهد جدید به‌کار نرفته است. درعوض، برای اشاره به کار نجاتبخش خدا در مفهوم کلی، از واژهٔ یونانی *mysterion* استفاده شده است (که طبعاً به mystery، یعنی راز یا سِر ترجمه می‌شود). البته این واژهٔ یونانی هیچ‌گاه به‌معنای آنچه امروز راز یا آیین کلیسایی‌اش می‌دانیم (نظیر تعمید) به‌کار نرفته است. با این حال، از تاریخ دوران صدر کلیسا چنین برمی‌آید که از همان ابتدا بین «راز» کار نجاتبخش خدا در مسیح و «رازهای کلیسایی» تعمید و قربانی مقدس، ارتباطی در کار بوده است و وجود چنین ارتباطی تصدیق می‌شود.

شاید بتوان گفت مهم‌ترین تحولات در زمینهٔ الاهیات مربوط به راز کلیسا، در قرون سوم و چهارم در افریقای شمالی تحت سلطه روم صورت گرفته است و به بهترین وجه در نوشته‌های کسانی چون ترتولیانوس، کوپریانوس کارتاژی، و آوگوستینوس نمایان است. جالب است ببینیم که چرا این تحولات در این منطقهٔ بخصوص از کلیسا صورت گرفته است. به احتمال زیاد، یکی از عوامل این است که کلیسا در این ناحیه به‌شدت در جفا بوده است و شرایط سختی را پشت سر می‌گذاشته است. (از یاد نبریم که کوپریانوس به دست مقامات روم به شهادت رسید). به همین جهت، کلیسای افریقای شمالی برای آنکه بتواند در برابر این شرایط سخت ایستادگی کند، بر وحدت و اتحاد بین مؤمنان تأکیدی مضاعف نهاد و، به‌تبع آن، طرق تحکیم و تداوم این اتحاد نیز بناگاه مورد

---

1. mass 2. eucharist 3. mensa domini

توجه قرار گرفت؛ و رازهای کلیسایی از عوامل بسیار مهم در تحقق این سیاست کلیسا بودند.

سهم ترتولیانوس را در روند تدوین و تکامل الاهیات مربوط به رازهای کلیسا می‌توان در این سه چیز خلاصه کرد:

۱. استفاده از واژهٔ لاتین *sacramentum* (که اکنون به عنوان راز کلیسایی یا sacrament می‌شناسیم) در ترجمهٔ واژهٔ یونانی *mysterion* (راز). احتمالاً ترتولیانوس به‌خاطر ترجمه‌هایی که به زبان لاتین از عهد جدید موجود بود، پیشاپیش با این واژه آشنایی داشت. با این حال، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم (نک: صص ۳۲۰-۳۲۱)، ترتولیانوس به ابداع واژه‌های جدید لاتین برای اصطلاحات الاهیاتی یونانی معروف بود و، بنابراین، بعید نیست که این واژه نیز کاملاً ابداع خود او باشد.

۲. به کار بردن اصطلاح «راز کلیسایی» در مفهوم جمع. عهد جدید از راز (mystery) در معنای مفرد سخن گفته بود. همان‌طور که کمی پیش ملاحظه کردیم، ترتولیانوس این واژه «راز» را به راز کلیسایی ترجمه کرد و منظورش، علاوه بر راز مورد نظر عهد جدید، راز کلیسایی به مفهوم جمع نیز بود، یعنی تک‌تک آیینها یا رازهای کلیسایی مرتبط با راز عهد جدید. بدین‌ترتیب، ترتولیانوس واژهٔ لاتین *sacramentum* را به دو معنای مختلف اما کاملاً مرتبط به‌کار می‌برد: معنای نخست، راز نجات خداست؛ و معنای دوم، نمادها یا مراسمی است که در کلیسا با این نجات مرتبط دانسته می‌شد.

۳. ربط دادن رازهای کلیسایی به سوگندهای نظامی، و بهره‌گیری از دلالتهای الاهیاتی این ارتباط. ترتولیانوس به این نکته اشاره می‌کند که در زبان لاتین، واژهٔ *sacramentum* به‌معنای «سوگندی مقدس» است، و منظور سوگند وفاداری بود که سربازان رومی می‌بایست در بدو کار یاد می‌کردند. ترتولیانوس با استفاده از این ارتباط معنایی، بر اهمیت رازهای کلیسا درخصوص تعهد و وفاداری مسیحیان در چارچوب کلیسا تأکید ورزید. این مضمون بویژه در الاهیات مربوط به رازهای کلیسا که اصلاح‌طلب سویسی، اولریش تسوینگلی، مطرح کرد، مورد تأکید قرار گرفت. بعداً در این باره مفصل‌تر سخن خواهیم راند.

الاهیات مربوط به رازهای کلیسا بعدها در جریان مناقشهٔ دوناتیسم توسط آوگوستینوس بسط و تکامل بیشتری یافت. یکی از نکات مهمی که آوگوستینوس در این باره مطرح می‌کند، رابطهٔ بین نشانه و آن چیزی است که نشانه بدان اشاره دارد. آوگوستینوس عقیده داشت که دنیا پر است از نشانه‌هایی که به واقعیات مختلف اشاره دارند ــ به عنوان نمونه، دود نشان آتش است و واژگان

نشانِ آنچه دلالت بر آن دارند. منتها «نشانه‌های مقدسی» نیز هستند که بابی به روی واقعیات روحانی می‌گشایند و فاصله میان ما و خدا را از میان برمی‌دارند. آوگوستینوس در تبیین این موضوع، تعریفهای مختلفی در مورد راز کلیسایی ارائه می‌دهد، که شاید معروف‌ترین آنها ایدهٔ رازهای کلیسایی است به عنوان «اَشکال مرئی فیض نامرئی». با این حال، آوگوستینوس به‌دقت این نکته را روشن می‌سازد که رازهای کلیسایی صرفاً نشانهٔ فیض نیستند، بلکه، به‌نوعی، برانگیزاننده یا فعال‌کنندهٔ فیضی هستند که نشان آنند. به‌تعبیری، می‌توان گفت که موضوع تحولات بعدی مربوط به الاهیات راز کلیسا، اساساً همین چگونگی ارتباط بین نشانه است و آنچه نشانه اشاره بدان دارد.

بد نیست این مبحث را با بررسی تعریف راز کلیسایی آغاز کنیم.

تعریف راز کلیسا

در فصل قبل اشاره کردیم که آموزهٔ کلیسا در چند قرن نخست مسیحیت چندان مورد توجه نبود. همین مطلب کمابیش در مورد رازهای کلیسا نیز صادق است. در قرن دوم بحثهایی جسته گریخته پیرامون رازهای کلیسایی در نوشته‌هایی چون دیدا۱که و آثار ایرنایوس مطرح شد، اما موضوعات اصلی مربوط به این مبحث را ــ از جمله موضوع ارائهٔ تعریفی صحیح درخصوص راز کلیسایی ــ تنها در نوشته‌های آوگوستینوس به‌طور کامل شاهدیم.

عموماً بر این باورند که اصول کلی مربوط به ارائهٔ تعریفی از رازهای کلیسایی را آوگوستینوس پی افکند. این اصول به قرار زیر است:

۱. راز کلیسایی یک نشانه است. نشانه، آنگاه که به امور روحانی اشاره داشته باشد، راز کلیسایی است.

۲. این نشانه باید، به‌نوعی، با آنچه نشانی از آن است ربط داشته باشد. اگر راز کلیسایی شباهتی با آنچه راز کلیسایی آن است نداشته باشد، دیگر راز کلیسایی نیست.

با این حال، این‌گونه تعریف‌ها هنوز هم ناقص است و دقت کافی ندارد. به عنوان مثال، آیا باید هر چه را که «نشانهٔ یک امر مقدس» است، راز کلیسایی دانست؟ در عمل باید گفت که آوگوستینوس چیزهایی را در شمار راز کلیسایی می‌آورد که امروز دیگر به این عنوان شناخته نمی‌شود ــ نظیر اعتقادنامه‌ها یا دعای ربانی. رفته‌رفته مشخص شد که تعریف راز کلیسایی به عنوان «نشانهٔ امری مقدس»، تعریف دقیق و مناسبی نیست. به اوایل قرون وسطا که می‌رسیم،

مبحث رازهای کلیسایی جدی‌تر گرفته می‌شود و تعریفی دقیق‌تر در خصوص آن ارائه می‌شود.

در نیمهٔ اول قرن دوازدهم، اوگ دو سن ویکتور[4]، الاهی‌دان اهل پاریس، با تجدیدنظر در تعریف راز کلیسایی، آن را چنین توصیف کرد:

> هر چه را که نشانهٔ امری مقدس است نمی‌توان راز کلیسایی دانست (زیرا، به عنوان مثال، حروف‌نوشته‌های مقدس، یا تمثالها و مجسمه‌های مقدس، تمامی «نشانه‌های اموری مقدس»اند، اما نمی‌توان آنها را به این دلیل راز کلیسایی دانست)... اگر کسی دربارهٔ راز کلیسایی تعریفی بهتر و جامع‌تر می‌خواهد، می‌توان آن را چنین تعریف کرد: «راز کلیسایی عنصری است فیزیکی یا مادی در مقابل حواس بیرونی انسان، که به خاطر شباهت، و بنا به ماهیت مقتدرانه و تقدس‌بخشی که دارد، نمایانگر فیضی نامرئی و روحانی است.»

بدین‌ترتیب، می‌توان چهار عنصر اصلی را در تعریف راز کلیسایی تشخیص داد:

۱. عنصری فیزیکی یا مادی ــ نظیر آب تعمید، نان و شراب قربانی مقدس، یا روغن تدهین (یعنی روغن مقدسی که با آن بیماران را تدهین می‌کنند).

۲. وجود «شباهت» بین این عنصر و آنچه نمایانگر آن است تا، بدین‌ترتیب، به‌راستی نمایانگر آن باشد. به عنوان نمونه، در مورد شراب قربانی مقدس می‌توان گفت که «شباهت» به خون مسیح دارد و همین باعث می‌شود که، در چارچوب راز کلیسایی، به‌درستی نمایانگر این خون باشد.

۳. اقتدار لازم برای اعتبار بخشیدن به آنچه نمودی از واقعیتی روحانی است. به عبارت دیگر، دلیل موجهی باید وجود داشته باشد مبنی بر اینکه نشانه‌ای خاص به‌راستی این صلاحیت و اقتدار را دارد که نمایانگر واقعیت روحانی باشد که نمودی از آن است. نمونه‌ای ــ و درواقع مهم‌ترین نمونه ــ از این «برخورداری از اقتدار»، سخنان خود عیسی در این مورد است.

۴. کیفیت اثربخشی. بدین‌معنا که راز کلیسایی این توانایی را دارد که موهبات و برکاتی را که مظهر آن است، به کسانی که در آن شرکت می‌کنند منتقل سازد.

نکتهٔ چهارم بخصوص اهمیت دارد. در الاهیات قرون وسطا، میان «آیینهای عهد و پیمان قدیم» (نظیر ختنه) و «آیینهای عهد جدید» به‌دقت تمایز می‌گذاشتند. فرق اصلی بین آنها این است که

---

4. Hugh of St Victor

آیینهای عهد و پیمان قدیم صرفاً نمودی از واقعیات روحانی بودند؛ حال آنکه، آیینهای عهد جدید خود تحققبخش آن چیزی هستند که نمودی از آنند. بوناونتوره، نویسندهٔ فرانسیسی در قرن سیزدهم، این مطلب را با استفاده از تشبیهی پزشکی چنین بیان می‌دارد:

> در شریعت کهنه نوعی مواد تدهین‌کننده وجود داشت، منتها این مواد صرفاً جنبهٔ استعاری داشت و شفابخش نبود. مرض مهلک بود اما داروهای تدهین‌کننده سطحی... مواد تدهین‌کننده‌ای که به‌راستی شفابخش است باید قادر باشد فرد را، هم از لحاظ روحانی تدهین کند و هم برای وجودش قدرتی حیاتبخش باشد. و این کار تنها از طریق خداوندمان مسیح میسر شد، زیرا... آیینها و رازهای کلیسایی به‌واسطه او این قدرت را دارند که انسان را احیا کنند و شفا بخشند.

با این حال، تعریف اوگ دو سن ویکتور از راز کلیسایی نیز نواقصی داشت. از نظر اوگ، تجسم مسیح، کلیسا، و مرگ نیز جزو رازهای کلیسایی محسوب می‌شدند. هنوز یک جای کار می‌لنگید. دیگر تقریباً همگان در این باره اتفاق‌نظر داشتند که رازهای کلیسایی عبارت است از هفت آیین تعمید، تأیید، قربانی مقدس، توبه، ازدواج، دست‌گذاری کشیشان، و تدهین بیماران. حال آنکه، مطابق تعریف اوگ، توبه را نمی‌شد راز کلیسایی دانست زیرا هیچ عنصر مادی نداشت. بدین‌ترتیب، فرضیه و آنچه در عمل رایج بود سخت رودرروی هم قرار می‌گرفت.

سرانجام پتروس لومباردوس بود که، با حذف یکی از عناصر اصلی تعریف اوگ، موفق شد فرضیه را با آنچه به‌راستی در عمل انجام می‌شد هماهنگ سازد. دستاورد پتروس این بود که اشاره به «عنصری فیزیکی یا مادی» را در تعریف خود حذف کرد و راز کلیسایی را این‌گونه تعریف کرد:

> راز کلیسایی به آنچه نمود یا نشانه‌ای از آن است شباهت دارد. «زیرا اگر راز کلیسایی به آنچه راز کلیسایی آن است شباهت نداشته باشد، دیگر نمی‌توان آن را راز کلیسایی نامید.» (آوگوستینوس)... چیزی را می‌توان راز کلیسایی خواند که نشانهٔ فیض خدا و نوعی فیض نامرئی باشد، به‌طوری که تصویر این فیض را بر خود داشته باشد و علت آن باشد. به همین جهت، رازهای کلیسایی تعیین شده‌اند تا تقدیس‌کننده و نمایانگر باشند... آن چیزهایی که صرفاً نمایانگر واقعیتی روحانی‌اند، نشانه‌ای بیش نیستند و نمی‌توان نام راز کلیسایی بر آنها نهاد ــ نظیر قربانیهای فیزیکی که گذرانده می‌شد یا مراسم و تشریفات مذهبی

> مربوط به شریعت کهنه، که هیچگاه نمی‌توانست کسانی را که آنها را بجا می‌آوردند عادل سازد.

این تعریف به‌خوبی با تمام آن هفت راز کلیسایی که در بالا اشاره شد همخوانی دارد و، به‌علاوه، چیزهایی از قبیل اعتقادنامه‌های کلیسایی و تجسم مسیح را نیز شامل نمی‌شود.

این تعریف از آنجایی که در اثر الاهیاتی معروف پتروس با عنوان چهار کتاب جملات به‌کار رفته بود و این اثر تا مدتها برای محافل الاهیاتی حکم مرجع را داشت، در مباحث بعدی الاهیات قرون وسطا به‌سهولت متداول شد و تا دوران نهضت اصلاح دینی معتبر ماند بی‌آنکه با مخالفتی جدی مواجه شود.

و اما لوتر در رسالهٔ اصلاح‌طلبانه‌اش تحت عنوان کلیسای مسیح در اسارت بابل که به سال ۱۵۲۰ نگاشت، به درک کاتولیک‌ها از رازهای کلیسا سخت حمله کرد. او با بهره‌گیری از آخرین پژوهشهای فلاسفهٔ اومانیست، اعلام داشت که با بررسی متن یونانی کتاب مقدس متوجه می‌شویم که به‌کار رفتن واژه *sacramentum* در ترجمهٔ لاتین کتاب مقدس موسوم به وولگات، کاملاً نادرست است (نک: صص ۵۷-۵۹). برخلاف کلیسای کاتولیک رومی که تعداد رازهای کلیسایی را هفت می‌دانست، لوتر این تعداد را نخست به سه (تعمید، قربانی مقدس، و توبه)، و کمی بعد به دو (تعمید و قربانی مقدس) کاهش داد. این تغییر عقیده را در خود اسارت بابل به‌خوبی شاهدیم، و جا دارد در اینجا به بررسی آن بپردازیم.

لوتر رساله‌اش را با اعلام اصلی انقلابی آغاز می‌کند ـــ اصلی که بر تمام معتقدات دوران قرون وسطا درخصوص رازهای کلیسایی خط بطلان می‌کشد.

> در ابتدا باید هفت‌گانه بودن رازهای کلیسایی را منکر شوم، و فعلاً اعلام دارم که سه راز بیشتر وجود ندارد: تعمید، توبه، و شام خداوند. هر سه این رازها مدتهاست که در اسارت دربار رم بوده‌اند، و دستگاه رم هرگونه آزادی را از کلیسا سلب کرده است.

با این حال، به پایان اثر که می‌رسیم، می‌بینیم لوتر فوق‌العاده بر نشانهٔ فیزیکی و مرئی تأکید می‌نهد. او این تغییر اساسی را در دیدگاهش چنین بیان می‌دارد:

> و با این حال به‌نظرم درست‌تر آن باشد که نام راز کلیسایی را به آن دسته از وعده‌های خدا که با نشانه همراهند محدود کنیم. مابقی که با نشانه‌ای همراه نیستند، صرفاً وعده‌اند و بس. به همین جهت، اگر بخواهیم دقیق سخن گفته باشیم، باید بگوییم تنها دو راز کلیسایی وجود دارد: تعمید و شام خداوند. زیرا

تنها همین دو راز است که با نشانه‌ای الاهی و وعدهٔ آمرزش گناهان همراه است.

بدین‌ترتیب، توبه دیگر از نظر لوتر جزو رازهای کلیسایی نیست، زیرا دو ویژگی اساسی رازهای کلیسایی اکنون به‌زعم او عبارتند از:

۱. کلام خدا؛

۲. نشانه‌ای بیرونی که ماهیت رازگونه دارد (نظیر آب در تعمید، یا نان و شراب در مراسم قربانی مقدس).

بنابراین، تنها رازهای حقیقی در کلیسای عهد جدید، تعمید و قربانی مقدس است. توبه را از آنجا که با نشانه‌ای بیرونی همراه نیست، دیگر نمی‌توان راز کلیسایی دانست.

تسوینگلی اصلاح‌طلب سویسی نیز مانند لوتر در مورد خود اصطلاح راز کلیسایی سخت شک و تردید داشت. می‌گفت این واژه در اصل به معنای سوگند است، و در ابتدا رازهای تعمید و قربانی مقدس را (او نیز پنج راز دیگر کلیسای کاتولیک را مردود می‌دانست) نشانه‌های وفاداری خدا نسبت به کلیسا و نیز گواه وعدهٔ الاهی و پرفیضِ آمرزش می‌دانست. به همین خاطر است که در سال ۱۵۲۳ می‌نویسد اصطلاح «راز کلیسایی» را می‌توان در اشاره به آن چیزهایی به‌کار برد که «خدا با کلام خود مقدر داشته و بدان فرمان داده است، و چنان قطعی و برگشت‌ناپذیر است که گویی خدا در مورد آن سوگند یادکرده است.» با این حال، تسوینگلی بعدها نظرش را در این باره عوض کرد و اعلام داشت که راز کلیسایی، نشانهٔ وفاداری ایمانداران است نسبت به کلیسا، و نه نشان وفاداری خدا نسبت به ایمانداران ــ نکته‌ای که بعدها در صفحات ۵۶۹-۵۷۱ بررسی خواهیم کرد.

شورای ترانت در واکنش به موضع پروتستان‌ها درخصوص رازهای کلیسایی، از دیدگاه پتروس لومباردوس در این زمینه دفاع کرد:

> هر که بگوید رازها و آیینهای شریعت جدید را خداوندمان عیسی مسیح مقدر نداشته، یا عدد این رازها از هفت بیشتر یا کمتر است، یعنی معتقد نباشد که این رازها عبارتند از تعمید، تأیید، قربانی مقدس، توبه، تدهین بیماران، دست‌گذاری خادمان، و ازدواج؛ یا یکی از این هفت راز را به معنای حقیقی و اخص کلمه راز کلیسایی نداند، چنین کسی محکوم باد.

دیدگاه رسمی الاهیات کاتولیک رومی از قرن شانزدهم به این سو همواره همین بوده است.

مناقشه دوناتیسم: اثربخشی رازهای کلیسا

در فصل گذشته برخی از مسائل مورد بحث در مناقشهٔ دوناتیسم را از نظر گذراندیم (نک: صص ۵۱۷-۵۲۰). یکی از مسائل مهمی که مستقیماً به مطالب این بحث مربوط می‌شود، مسئلهٔ پاکی یا شایستگی شخصی کشیش یا خادمی بود که این رازها را بجا می‌آورد. دوناتیان نمی‌پذیرفتند که فردی خائن ــ یعنی خادم مسیحی که اعتبار شخصی‌اش به خاطر همکاری با مقامات حکومت روم در جریان جفای دیوکلتیانوس زیر سؤال رفته و مخدوش شده بود ــ بتواند مراسم و رازهای کلیسایی را بجا آورد. به همین جهت، می‌گفتند تعمید، دست‌گذاری، یا مراسم قربانی مقدس چنانچه از سوی چنین خادمانی اجرا شده باشد فاقد اعتبار است.

پشتوانهٔ چنین نگرشی تا اندازه زیادی همانا اقتدار کوپریانوس کارتاژی بود که اعلام داشته بود هیچ راز کلیسایی خارج از چارچوب کلیسا حقیقی و راستین نیست. به همین خاطر، تعمید مرتدان فاقد اعتبار است، زیرا مرتدان بر ایمان کلیساگردن نمی‌نهند و، از این رو، خارج از جرگهٔ آن قرار دارند. با این حال، عقاید کوپریانوس گرچه از لحاظ منطقی درست بود، برای وضعیتی که در جریان مناقشهٔ دوناتیسم پیش آمد راهگشا نبود: اینکه در مورد خادمانی که ایمانشان صحیح است اما رفتار و کردار شخصی‌شان زیبنده دعوتی که دارند نیست، تکلیف چیست؟ آیا چنین خادمانی که از لحاظ اصول و آموزه‌های اعتقادی مشکلی ندارند اما وضعیت اخلاقیشان چندان مطلوب نیست، اجازه دارند رازهای کلیسایی را بجا آورند؟ و آیا چنین رازهایی معتبر است؟

دوناتیان با فراتر بردن نظریات کوپریانوس از محدوده‌ای که ظاهراً مورد نظر خود او بود، اعلام داشتند که اگر کسی که این رازها را اجرا می‌کند خود شخص کاملی نباشد، اعمال کلیسایی که بجا آورده فاقد اعتبار است. به همین جهت، می‌گفتند کسانی که توسط آن دسته از کشیشان یا اسقفان کاتولیک تعمید گرفته یا دست‌گذاری شده‌اند که از پیوستن به نهضت دوناتیسم سر باز زده‌اند، لازم است به دست خادمان دوناتیست از نو تعمید گیرند و دست‌گذاری شوند. اعتبار رازهای کلیسایی در گرو خصوصیات شخصی فردی است که این رازها را بجا می‌آورد.

و اما آوگوستینوس در پاسخ اعلام داشت که دوناتیان بیش از حد بر خصوصیات و ویژگیهای انسانی تأکید می‌ورزند و، درعوض، بر نقش فیض عیسی مسیح آن‌قدرها تأکید ندارند. به اعتقاد او، انسانهای سقوط کرده به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند تشخیص دهند که چه کسی پاک و شایسته است و چه کسی ناپاک و نالایق. به موجب این دیدگاه که به‌خوبی با این طرز تفکر آوگوستینوس در

مورد کلیسا سازگار است که کلیسا بدنی است «مخلوط» از مقدسان و گنهکاران، اثربخشی رازهای کلیسایی نه در گرو محاسن و نیکوییهای اجرا کنندهٔ آنها، بلکه در گرو نیکوییهای آن کسی است که در ابتدا این رازها را بنیان نهاد و برایمان به‌یادگار گذاشت ــ یعنی عیسی مسیح. اعتبار رازهای کلیسا ربطی به شایستگی کسی که آنها را بجا می‌آورد ندارد.

البته آوگوستینوس این گفته را با ذکر شرط و شروطی تعدیل می‌کند. می‌گوید باید بین «تعمید» و «حق تعمید دادن» تمایز قائل شد. خود تعمید گرچه معتبر است، ولو آنکه توسط کسانی بجا آورده شده باشد که مرتد و تفرقه‌جو بوده باشند، این بدان‌معنا نیست که همه از حق تعمید دادن برخوردارند. تنها کلیسا حق دارد مردم را تعمید دهد، و در چارچوب کلیسا نیز بخصوص آن خادمانی از این حق برخوردارند که کلیسا آنها را بدین‌منظور انتخاب کرده و این اقتدار و اختیار را به آنها بخشیده است که رازها را اجرا کنند. مسیح به رسولان این اختیار را داد که رازهای کلیسا را بجا آورند، و این اقتدار و اختیار از طریق رسولان و جانشینان آنان، یعنی اسقفان، به کشیشان و خادمان کلیسای کاتولیک انتقال می‌یابد.

مسئلهٔ الاهیاتی مورد بحث در اینجا به‌طور سنتی در قالب دو اصطلاح لاتین بیان می‌شود که هریک نمایانگر درکی متفاوت از اثربخشی رازهای کلیساست.

۱. اثربخشی رازهای کلیسا *ex opere operantis* است ــ که معنای لغوی آن چنین است: «به واسطهٔ کارِ آن که کار می‌کند.» مطابق این دیدگاه، تأثیر راز کلیسایی به خصوصیات شخصی فرد خادم بستگی دارد.

۲. اثربخشی رازهای کلیسا *ex opere operato* است ــ که معنای لغوی آن چنین است: «به واسطهٔ کاری که انجام می‌شود.» مطابق این دیدگاه، تأثیر راز کلیسایی در گرو فیض مسیح است که رازهای کلیسایی مظهر و منتقل‌کنندهٔ آن است.

دوناتیان از دیدگاه اول، و آوگوستینوس از دیدگاه دوم جانبداری می‌کنند. دیدگاه دوم در محافل کلیسایی غرب به صورت دیدگاه معیار درآمد و اکثر گروههای عمدهٔ اصلاح‌طلب نیز در قرن شانزدهم پیرو آن بودند.

اینوکنتیوس سوم[5] در اواخر قرن دوازدهم مدافع سرسخت دیدگاه *ex opere operato* در قبال اثربخشی رازهای کلیسایی بود. به اعتقاد او، معایب یا محسنات فرد کشیش در ثمربخشی مراسم قربانی مقدس هیچ تأثیری ندارد.

5. Innocent III

رازهای کلیسایی درنهایت ریشه در کلام خدا دارند که ضعف و قصورات انسان قادر نیست آن را محدود سازد:

> نه یک کشیش خوب کاری بهتر انجام می‌دهد و نه کشیشی بد کاری بدتر، زیرا آنچه صورت می‌گیرد در نتیجهٔ کلام خالق است و نه محاسن و سجایای فرد کشیش. به همین جهت، کاستیهای کشیش تأثیر راز کلیسایی را از بین نمی‌برد، درست همان‌طور که بیماری فردی طبیب نیز از قدرت داروی وی چیزی نمی‌کاهد. اگر چه ممکن است انجام دادن کار (*opus operans*) ناپاک باشد، کار انجام‌شده (*opus operatum*) همیشه پاک است.

دیدگاهی مشابه را نویسندگان اصلی نهضت پروتستان در قرن شانزدهم نیز عنوان کردند. این مطلب به‌وضوح در مواد سی‌ونه گانهٔ کلیسای انگلیکان (۱۵۶۳) تصریح شده است:

> در مورد آنانی که رازهای کلیسایی از روی ایمان و به‌طرزی صحیح برایشان بجا آورده می‌شود، نه تأثیر آیینهای مسیح به خاطر ضعف فرد خادم از بین می‌رود و نه کاستیهای وی از فیض عطایای خدا چیزی می‌کاهد. ثمربخشی این رازها به سبب کلمات و وعدهٔ مسیح است، ولو آنکه مجریان آن افرادی شریر باشند.

عملکرد رازهای کلیسایی

در خلال تحولات مربوط به الاهیات مسیحی، در مورد نقش رازهای کلیسایی نظریات مختلفی ارائه شده است. در اینجا به چهار مورد از مهم‌ترین دیدگاههای مطرح‌شده درخصوص عملکرد رازهای کلیسایی اشاره می‌کنیم. ضمناً از یاد نباید برد که همهٔ این دیدگاهها به هم مربوطند. به عنوان مثال، این دیدگاه که رازهای کلیسایی منتقل‌کنندهٔ فیض‌اند با دیدگاهی مشابه که می‌کوشد ایمانداران را از وعده‌های خدا خاطرجمع سازد، هیچ منافاتی ندارد. بحث بیشتر این است که کدام‌یک از این دیدگاهها برای رسیدن به درکی صحیح درخصوص رازهای کلیسایی از همه مهم‌تر و حیاتی‌تر است.

رازهای کلیسایی منتقل‌کنندهٔ فیض هستند

پیش‌تر اشاره کردیم که نویسندگان دوران قرون وسطا تأکید داشتند که رازهای کلیسا منتقل‌کنندهٔ فیضی هستند که نمایانگر آنند. نشانه‌های چنین نگرشی را در قرن دوم شاهدیم. ایگناتیوس

انطاکی قربانی مقدس را «داروی جاودانگی و پادزهری» می‌دانست «که باعث می‌شود نمیریم بلکه تا ابد در مسیح زندگی کنیم.» منظور او آشکارا این است که قربانی مقدس تنها نمایانگر حیات جاودان نیست، بلکه به‌نوعی در محقق ساختن آن نیز دخیل و بدین منظور ضروری است. این ایده توسط خیلی از نویسندگان دیگر نیز پی گرفته شد که مهم‌ترین‌شان آمبروسیوس میلانی بود. آمبروسیوس که زمان نگارش آثارش عمدتاً به قرن چهارم بازمی‌گردد، اعلام داشت که در جریان تعمید، روح‌القدس بر حوض تعمید یا بر کسانی که بناست تعمید گیرند فرود می‌آید، و واقعیت تولد تازه را در موردشان محقق و عملی می‌سازد.

و اما آوگوستینوس در این مورد به تمایزی مهم اشاره کرد. او میان راز کلیسایی، و «نیروی[۶] راز کلیسایی» فرق می‌گذارد. اولی صرفاً یک نشانه است؛ حال آنکه، دومی به‌وجودآورندهٔ تأثیری است که نشانه اشاره بدان دارد. واضح است که آوگوستینوس و جانشینان قرون وسطایی او، یکی از عملکردهای مهم رازهای کلیسایی را اعطای فیضی اثربخش می‌دانند.

و اما آن دسته نویسندگان قرون وسطا که از آراء دانز اسکوتس جانبداری می‌کردند، عقیده داشتند که درست نیست بگوییم رازهای کلیسایی علت فیض‌اند. پیترو آکویلایی[۷]، نویسندهٔ قرن چهاردهم، این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

> این گفتهٔ پتروس لومباردوس را که رازهای کلیسا آنچه را نمایانگر آنند تحقق می‌بخشند، نباید به این معنا تعبیر کرد که این خود رازها هستند که فیض را به معنای اخص کلمه باعث می‌شوند. بلکه این خداست که در حضور رازهای کلیسایی باعث فیض می‌شود.

بدین‌ترتیب، رازهای کلیسا علت فیض‌اند، منتها علت در مفهوم *non causa sine qua* ـــ یعنی پیش‌شرطی ضروری و اجتناب‌ناپذیر ـــ نه اینکه به‌معنای اخص کلمه علت فیض باشند.

و اما اصلاح‌طلبان این‌گونه عقاید را یکسر مردود شمردند و از آن همه تأکیدی که آوگوستینوس بر کیفیت اثربخشی رازها نهاده بود ابراز انزجار کردند.

پیترو مارتیره ورمیلیی[۸] نمونهٔ نویسندگانی است در قرن شانزدهم که در این مورد با آوگوستینوس هم‌عقیده نبودند:

> آوگوستینوس در مورد این آموزه سخت در اشتباه بود، زیرا چیزهایی را به تعمید

---

6. virtus 7. Peter of Aquila 8. Peter Martyr Vermigli

> نسبت می‌داد که بیش از حد جنبه افراط داشت. آوگوستینوس نمی‌پذیرد که تعمید صرفاً نمادی ظاهری از تولد تازه است، بلکه معتقد است که به وسیلهٔ خود عمل تعمید، تولد تازه می‌یابیم و فرزندخوانده خدا شده، به خانواده مسیح داخل می‌شویم.

و اما شورای ترانت مجدداً بر ماهیت اثربخش رازهای کلیسا صحه گذاشت و این طرز تلقی پروتستان‌ها را (که نمونهٔ آن را در قالب نظریات ورمیلیی دیدیم) که رازهای کلیسایی را نه علت فیض بلکه صرفاً نشانه می‌دانستند، سخت مورد حمله قرار داد:

> هر که بگوید رازهای کلیسایی شریعت تازه حاوی فیضی نیستند که نمایانگر آنند، یا فیض را به کسانی که سدّ راه آن نمی‌شوند منتقل نمی‌سازند (چنانکه گویی این رازها صرفاً نشانه‌های ظاهری فیض یا عدالت‌اند که از طریق ایمان دریافت می‌شوند، یا علایمی خاص از آیین و مراسم مسیحیت هستند که، از طریق آن، ایمانداران از بُعد انسانی از بی‌ایمانان بازشناخته می‌شوند)، چنین کسی محکوم باد.

شورای ترانت بیشتر ترجیح می‌داد در مورد رازهای کلیسایی بگوید که منتقل‌کنندهٔ فیض هستند (و نه علت یا سبب فیض) تا، بدین‌ترتیب، بر موضع اسکوتس که در بالا بدان اشاره شد، صحه گذاشته باشد.

رازهای کلیسایی ایمان را تقویت می‌کنند

این نوع نگرش در مورد نقش رازهای کلیسا بویژه در جریان نهضت اصلاح دینی قرن شانزدهم اهمیت یافت و علت آن نیز تااندازه‌ای اهمیت فراوانی بود که اصلاح‌طلبان برای ایدهٔ توکل قائل بودند و آن را از ویژگیهای اصلی ایمانی می‌دانستند که فرد را عادل می‌سازد. از نظر نسل نخست اصلاح‌طلبان، رازهای کلیسایی پاسخ خدا بود به ضعف و ناتوانی انسان. خدا که می‌داند در دریافت و پذیرش وعده‌های الاهی مشکل داریم، علاوه بر کلام خود، نشانه‌هایی ملموس و مرئی از لطف و فیض الاهی را نیز در اختیارمان نهاده است. رازهای کلیسایی نمایانگر وعده‌های خدایند که از طریق اشیاء مربوط به زندگی روزمره به انسان منتقل می‌شوند. ملانشتون در اثرش با عنوان **گزاره‌هایی پیرامون عشاء ربانی** (۱۵۲۱) بر این نکته تأکید ورزید که رازهای کلیسایی، در

وهلهٔ نخست، وسیله‌ای کمکی هستند ناشی از فیض الاهی به عنوان چاره‌ای برای ضعف و ناتوانی انسان. ملانشتون در قالب شصت‌وپنج گزاره، دیدگاهی را در خصوص جایگاه رازهای کلیسایی در مسیحیت پیشنهاد کرد که، به‌زعم خودش، بسیار معقول و مسئولانه بود: «نشانه وسیله‌ای است که هم کلام ایمان را به ما یادآور می‌شود، و هم در مورد این کلام به ما اطمینان‌خاطر می‌بخشد.»

ملانشتون می‌گوید کمال مطلوب این است که انسانها تنها بر پایهٔ خود کلام بر خدا توکل بندند. منتها یکی از ضعفهای انسان سقوط کرده این است که حتماً باید آیت و نشانه ببیند (ملانشتون در اثبات این حرفش به داستان جدعون در عهد عتیق استناد می‌کند). ملانشتون رازهای کلیسایی را نشانه می‌داند: «من آنچه را که برخی راز کلیسایی می‌خوانند، نشانه نام می‌نهم ــ یا اگر از واژهٔ نشانه راضی نیستید، نشانه‌های رازگونه‌اش[9] بنامیم.» این نشانه‌های رازگونه، اعتماد و توکلمان را به خدا افزایش می‌دهند. «خدا بر کلام خود نشانه‌هایی نیز افزوده است تا بی‌اعتمادی موجود در دل انسان کمتر شود.» بدین‌ترتیب، رازهای کلیسایی نشانه‌های فیض خدایند که به وعده‌های فیض افزوده می‌شوند تا انسانهای سقوط کرده در ایمان تقویت‌گردند و از بابت این وعده‌ها اطمینان‌خاطر یابند.

> نشانه به‌خودی‌خود کسی را عادل نمی‌سازد. به قول پولس رسول: «ختنه هیچ است» (اول قرنتیان ۷: ۱۹)؛ به همین جهت، تعمید یا شرکت در آیین شام خداوند به‌خودی‌خود هیچ است. منتها این نشانه‌ها در حکم گواه و «مهر» ارادهٔ الاهی‌اند برای شما، که باعث می‌شود وجدانتان، چنانچه در مورد فیض یا نیکویی خدا نسبت به شما دچار تردید باشد، اطمینان‌خاطر یابد... شناخت این نشانه‌ها بغایت سودمند است، و در تسکین و تقویت وجدان چیزی را به کارآمدی نشانه‌ها سراغ ندارم. من آنچه را برخی راز کلیسایی می‌خوانند، نشانه نام می‌نهم ــ یا اگر از واژهٔ نشانه راضی نیستید، نشانه‌های رازگونه‌اش بنامیم... آنانی که این نشانه‌ها را به نماد یا رموز نظامی تشبیه کرده‌اند به‌راستی درخور تحسین‌اند، زیرا نشانه‌ها صرفاً علایمی هستند که از طریق آن می‌توان کسانی را که وعده‌های الاهی خطاب به آنهاست شناخت.

لوتر نیز نظری مشابه دارد و رازهای کلیسایی را «وعده‌هایی که با نشانه همراهند»، یا «نشانه‌های

---

9. sacramental signs

تعیین‌شده از سوی خدا و وعدهٔ آمرزش گناهان» تعریف می‌کند. جالب اینجاست که لوتر واژهٔ «تعهد» را به‌کار می‌برد تا بر ماهیت اطمینان‌بخش آیین قربانی مقدس تأکید کرده باشد. نان و شراب ما را از واقعی بودن وعدهٔ الاهیِ بخشش خاطرجمع می‌سازد و باعث می‌شود راحت‌تر بتوانیم آن را بپذیریم و بدان توکل کنیم.

موضعی مشابه را درخصوص رازهای کلیسایی، در دیدگاه الاهیاتی کلیسای کاتولیک رومی در قرن بیستم نیز شاهدیم. علاقهٔ مجدد به الاهیات رازهای کلیسایی را در محافل کاتولیکی می‌توان به محقق بندیکتی اهل آلمان، اودو کاسل[10]، نسبت داد که نوشته‌هایش به دوران مابین دو جنگ جهانی بازمی‌گردد. این علاقه از سوی نویسندگانی چون ادوارد شیلبیخ و کارل رانر عمیق‌تر شد و بهترین تجلی آن را در بیانات شورای دوم واتیکان شاهدیم. یکی از مهم‌ترین ویژگیهای تعالیم این شورا، معرفی کلیسا به عنوان یک راز کلیسایی است ــ نکته‌ای که پیش‌تر آن را به‌تفصیل بررسی کرده‌ایم (نک: صص ۵۳۰-۵۳۲).

شورای دوم واتیکان بر اهمیت رازهای کلیسا در رشد ایمان مسیحیان تأکید ورزید و اعلام داشت که این رازها، هم در ارتباط با تعهد شخصی ایمانداران مهم است، هم درکی عمیق‌تر از ایمان مسیحی به آنان می‌بخشد. در الاهیات مسیحی همیشه بین عمل ایمان مسیحی و محتوای این ایمان تمایز گذاشته‌اند. این تمایز، بنا به سنت، همواره در قالب دو اصطلاح لاتین بیان شده است: یکی *fides qua creditur* (ایمانی که به واسطه آن ایمان داریم). منظور، عمل ایمان و توکلی است که شالودهٔ ایمان مسیحی را تشکیل می‌دهد. دیگری *fides quae creditur* (ایمانی که بدان ایمان داریم) است که به محتوای ایمان مسیحی اشاره دارد که در قالب اعتقادنامه‌ها، اعترافنامه‌ها، آموزه‌ها، و دیگر بیانات ایمانی متجلی است. به اعتقاد شورای دوم واتیکان، رازهای کلیسایی، ایمان مسیحی را در هر دو مفهوم *fides qua creditur* و *fides quae creditur* بنا و تقویت می‌کنند.

> [رازهای کلیسایی] از آنجا که نشانه‌اند، نقش تعلیمی نیز دارند. رازها نه‌تنها پشتوانهٔ ایمانند بلکه، از طریق کلمات و اشیاء مختلف، باعث تقویت و بنای این ایمان نیز می‌شوند. به همین خاطر است که آنها را «رازهای ایمان» نام نهاده‌اند. این رازها البته منتقل‌کنندهٔ فیض نیز هستند اما، به‌علاوه، خودِ عمل بجا آوردن صحیح و مؤثر آنها باعث می‌شود ایمانداران این فیض را دریافت

---

10. Odo Casel

کنند، از آن برکت یابند، و بتوانند به یاری آن خدا را به‌طور صحیح عبادت کنند و محبت داشته باشند.

رازهای کلیسا موجب افزایش اتحاد و تعهد در کلیسا می‌شوند

موضوع اتحاد کلیسا در دوران آبا موضوعی بسیار مسئله‌ساز بود ــ بویژه آنگاه که کلیسا در نتیجهٔ جفاهای دکیوس و دیوکلتیانوس دچار چنددستگی شده بود. کوپریانوس کارتاژی، چنانکه پیش‌تر نیز دیدیم (نک: ص ۵۴۲)، بر موضوع اتحاد کلیسا تأکیدی خاص داشت و اعضای آن را به همکاری، وحدت، و تعهد هر چه بیشتر در چارچوب کلیسا فرا می‌خواند. همین موضوع از سوی آوگوستینوس نیز پی گرفته شد و او در این مورد، بویژه بر اهمیت رازهای کلیسا تأکید ورزید. آوگوستینوس می‌گوید برای آنکه جامعه‌ای از انسجام برخوردار باشد به اعمالی نیاز است که همه بتوانند در آن شرکت جویند ــ اعمالی که هم نمایانگر این اتحاد باشد، هم مؤید و تقویت‌کنندهٔ آن. «هیچ مذهبی ــ راستین یا دروغین ــ نیست که پیروان آن در وحدت و هماهنگی به‌سر برند مگر آنکه در نشانه‌ها یا رازهایی ملموس و مرئی مشترک باشند.» این نکته گرچه بر نویسندگان قرون وسطا شناخته بود، بهترین نمود آن را در دوران اصلاح دینی، بویژه در نوشته‌های اولریش تسوینگلی شاهدیم.

لوتر عقیده داشت که یکی از وظایف اصلی رازهای کلیسا این است که به ایمانداران اطمینان خاطر دهد که به‌راستی اعضای بدن مسیح و وارثان ملکوت خدایند. او این مطلب را طی رساله‌ای با عنوان آیین متبرک بدن مقدس و حقیقی مسیح که به سال ۱۵۱۹ نوشت به‌تفصیل بررسی کرده و بر این نکته تأکید ورزیده است که رازهای کلیسا از لحاظ روانی برای ایمانداران اطمینان‌بخش هستند.

> بنابراین، شرکت در آیین نان و شراب چیزی نیست جز دریافت نشانه‌ای مطمئن از مشارکت و اتحاد بین مسیح و تمام مقدسان. مانند شهروندانی که به نشانهٔ تعلق داشتن به شهر زادگاهشان یا عضویت در جامعه‌ای خاص، نشان، مدرک، یا علامتی دریافت می‌دارند... بنابراین، در این آیین کلیسایی، نشانه‌ای قطعی از جانب خدا به ما می‌رسد مبنی بر اینکه با مسیح و مقدسان متحد گشته‌ایم، در همه‌چیز با آنها مشترکیم، و در درد و رنج و حیات مسیح سهیم هستیم.

با این حال، همان‌گونه که اندکی بعد خواهیم دید، این تأکید بر رازهای کلیسا به عنوان نشانهٔ تعلق

به جامعهٔ مسیحی، شاید بیشتر از آنکه ویژگی لوتر باشد، وجه مشخصهٔ دیدگاه تسوینگلی است. بااینهمه، چنین تأکیدی از ویژگیهای بارز تفکر لوتر در این مرحله نیز هست.

و اما تسوینگلی عملکرد رازهای کلیسا را در وهلهٔ نخست در این می‌دانست که بر فرد ایماندار ثابت می‌کنند به‌راستی متعلق به جامعهٔ مؤمنان است. تعمید اعلامی است در حضور همه مبنی بر اینکه نوزادی به عضویت خانوادهٔ خدا درآمده است. تسوینگلی به این نکته اشاره می‌کند که در دوران عهد عتیق، نوزادان مذکر را چند روز پس از تولد به نشانهٔ عضویت در قوم اسرائیل ختنه می‌کردند. آیین ختنه از سوی نظام عهد و پیمان روزگار عهد عتیق مقرر شده بود تا از طریق آن نشان داده شود که نوزاد ختنه‌شده به جامعهٔ عهد و پیمان تعلق دارد. این نوزاد در جامعه‌ای به‌دنیا آمده بود که اکنون بدان تعلق داشت ــ و ختنه نشان تعلق داشتن به این جامعه بود.

در الاهیات مسیحی از دیرباز سنت بر این بود که تعمید را معادل مسیحی مراسم ختنه به‌شمار آورند. تسوینگلی نیز همین ایده را پی گرفت و اعلام داشت که تعمید معادل عهد جدید است برای سنت ختنه در عهد عتیق. در مقایسه با ختنه، ملایم‌تر است زیرا درد و خونریزی ندارد، و فراگیرتر است چون، علاوه بر نوزادان پسر، دختران را نیز شامل می‌شود. به‌علاوه، تسوینگلی بر این نکته تأکید ورزید که تعمید نشانهٔ تعلق داشتن به جامعه‌ای است که همانا کلیسا باشد. و این که خود طفل از این تعلق داشتن آگاه نیست فرقی در اصل موضوع نمی‌کند زیرا طفل با تعمید به‌راستی به عضویت جامعهٔ مسیحی درمی‌آید و تعمید اعلام عضویت اوست در حضور همگان. چنانکه خواهیم دید، تسوینگلی در این مورد آشکارا با لوتر اختلاف‌نظر دارد.

به همین ترتیب، شرکت در آیین قربانی مقدس نیز به منزلهٔ اعلام وفاداری مداوم نسبت به کلیساست. تسوینگلی این معنای قربانی مقدس را با مثالی از خدمت نظام روشن می‌سازد که نتیجهٔ تجربیات اوست به عنوان کشیش سربازان ارتش در کنفدراسیون سویس.

> اگر فردی بر لباس خود صلیبی سفید بدوزد، اعلام می‌دارد که می‌خواهد جزو کنفدراسیون باشد. واگر به زیارت منطقهٔ نفلس[11] رود و خدا را به خاطر پیروزی که به اجدادمان بخشیده است شکر و سپاس گوید، با این کار شهادت می‌دهد که به‌راستی متعلق به کنفدراسیون سویس است. به همین ترتیب، هر کس هم که نشانهٔ تعمید را دریافت دارد، اعلام می‌کند که مصمم است به آنچه خدا به او می‌گوید گوش دهد، فرمانهای الاهی را بیاموزد، و آنها را در زندگی خود به‌کار

11. Nahenfels

بندد. و هرکدام از اعضای کلیسا که خدا را در مراسم یادبود شام خداوند شکر کند، به این واقعیت شهادت می‌دهد که از صمیم قلب در موت مسیح شادمان است و از او به این سبب سپاسگزار.

تسوینگلی به پیروزی ارتش سویس بر سربازان اتریش اشاره دارد که در سال ۱۳۸۸ در نزدیکی منطقهٔ نفلس واقع در کانتون گلاروس[12] روی داد. این پیروزی را معمولاً نقطه آغاز کنفدراسیون سویس می‌دانند، و رسم بر این بود که یاد آن را با رفتن به محل وقوع جنگ در اولین پنج‌شنبهٔ ماه آوریل گرامی بدارند.

تسوینگلی در اینجا به دو نکته اشاره می‌کند: نخست آنکه، سرباز سویسی صلیب سفیدی را (که البته اکنون بر پرچم ملی سویس نقش بسته است) به عنوان Pflichtszeichen بر لباس خود حمل می‌کند: به این معنا که با این کار علناً و در حضور همگان نسبت به کنفدراسیون سویس اعلام وفاداری می‌کند. به همین ترتیب، فرد مسیحی نیز نخست از طریق تعمید و سپس با شرکت در آیین قربانی مقدس، علناً و در حضور همگان نسبت به کلیسا اعلام وفاداری می‌کند. تعمید «داخل شدن در مسیح و ممهور شدن با اوست به‌گونه‌ای مرئی و دیدنی.» دوم، واقعهٔ تاریخی که به پیدایش کنفدراسیون انجامید، به نشانهٔ اعلام وفاداری به همان کنفدراسیون، بزرگ داشته می‌شود. به همین ترتیب، مسیحیان نیز واقعهٔ تاریخی را که به پیدایش کلیسا انجامید (یعنی واقعهٔ مرگ عیسی مسیح را) به نشانهٔ ابراز تعهد و وفاداریشان به این کلیسا، بزرگ می‌دارند. از این رو، آیین قربانی مقدس یادگار واقعهٔ تاریخی است که به برپایی کلیسای مسیح انجامید، و نشان علنی وفاداری فرد ایماندار است نسبت به این کلیسا و اعضایش. این امر به دیدگاه یادبودگرایانهٔ تسوینگلی نسبت به قربانی مقدس مربوط می‌شود که بعداً آن را به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد (نک: ص ۵۷۸-۵۷۹).

رازهای کلیسا ما را از وعده‌هایی که خدا به ما داده است خاطرجمع می‌سازد

این بار نیز این عملکرد رازهای کلیسایی را بخصوص در نظریات اصلاح‌طلبان شاهدیم که بر ایمان به عنوان وظیفهٔ انسان در قبال وعده‌های خدا تأکیدی خاص داشتند. اصلاح‌طلبان به‌خوبی از ضعف و ناتوانی طبع سقوط‌کردهٔ بشر آگاه بودند و می‌دانستند سخت نیاز دارد که از بابت

---

12. Glarus

محبت و وفاداری خدا اطمینان حاصل کند. لوتر مرگ مسیح را، هم گواه قابل‌اعتماد بودن فیض خدا می‌دانست و هم نشانهٔ بهای گران آن. او در تبیین این موضوع از مفهوم «وصیت» استفاده می‌کند و آن را در اثرش با عنوان کلیسای مسیح در اسارت بابل که به سال ۱۵۲۰ نگاشته است به بهترین وجه شرح می‌دهد:

> وصیت بی‌گمان وعده‌ای است از سوی فردی رو به موت، که در آن میراثی تعیین می‌شود و ورثه مشخص می‌شوند. بنابراین، لازمهٔ یک وصیت، اولاً، مرگ فرد وصیت‌کننده است و، در ثانی، وعدهٔ میراث و تعیین وارثان... مسیح آنگاه که می‌گوید: «این است جسد من که برای شما داده می‌شود، این است خون من که برای شما ریخته می‌شود» (لوقا ۲۲: ۱۹ و ۲۰)، در مورد مرگ خود شهادت می‌دهد. آنگاه که می‌گوید: «جهت آمرزش گناهان» (متی ۲۶: ۲۸)، میراث را تعیین می‌کند، و همچنین وارثان را. آنگاه که می‌گوید: «برای شما (لوقا ۲۲: ۱۹ و ۲۰؛ اول قرنتیان ۱۱: ۲۴)، و به جهت بسیاری» (متی ۲۶: ۲۸؛مرقس ۱۴: ۲۴)، یعنی برای کسانی که وعدهٔ وصیت‌کننده را می‌پذیرند و بدان ایمان دارند.

منظور لوتر این است که وصیت وعده‌ای است که تنها پس از مرگ کسی که در وهلهٔ نخست آن وعده را داده است لازم‌الاجرا می‌شود. بدین‌ترتیب، کلمات تبرک در آیین قربانی مقدس سه کار عمده انجام می‌دهند:

۱. وعدهٔ فیض و آمرزش را اعلام می‌دارند.

۲. مشخص می‌کنند که این وعده خطاب به چه کسانی است.

۳. موت کسی را که این وعده را داد اعلام می‌کنند.

بدین‌ترتیب، آیین قربانی مقدس به‌گونه‌ای خارق‌العاده اعلام می‌دارد که وعده‌های فیض و آمرزش اکنون قابل‌اجرا هستند. این «وعدهٔ آمرزش گناهان است از جانب خدا به ما ــ وعده‌ای که مرگ پسر خدا بر آن مهر تأیید زده است.» جماعت ایمانداران با اعلام موت مسیح بر این امر صحه می‌گذارند که وعده‌های گرانبهای آمرزش گناهان و حیات جاودان اکنون برای تمام مؤمنان قابل اجراست. به قول خود لوتر:

> بنابراین می‌بینید که آنچه عشاء ربانی یا شام خداوندش می‌نامیم، وعدهٔ آمرزش گناهان است از جانب خدا به ما ــ وعده‌ای که مرگ پسر خدا بر آن مهر تأیید زده است. چرا که فرق وعده و وصیت تنها در این است که وصیت متضمن مرگ

وصیت‌کننده است. وصیت‌کننده کسی است که چیزی وصیت می‌کند و آنگاه می‌میرد؛ حال آنکه، کسی که وعده‌ای می‌دهد (اگر این نحوه بیان مرا ببخشید) وصیت‌کننده‌ای است که وصیت می‌کند اما نمی‌میرد. تمام وعده‌های خدا از ابتدای عالم پیشاپیش به این وصیت مسیح اشاره داشته است. درواقع باید گفت ارزش و اعتبار تمام آن وعده‌ها یکسر در گرو همین وعدهٔ جدیدی بود که در مسیح تحقق می‌یافت... و حال که خدا وصیت کرده بود، لازم بود می‌مرد. اما نمی‌توانست بمیرد مگر آنکه انسان شود. به همین جهت، تجسم و موت مسیح را هر دو باید در پرتو همین واژهٔ غنی و پرمعنای «وصیت» درک کرد.

قربانی مقدس: مسئلهٔ حضور واقعی

رازهای کلیسا هیچ‌گاه تنها به لحاظ نظری برای مسیحیت حائز اهمیت نبوده است بلکه، از همان ابتدا، در زندگی و عبادات مسیحی جایگاهی شامخ داشته است. و این امر بویژه در مورد آیین قربانی مقدس صادق است. حتی در خود عهد جدید نیز می‌بینیم که مسیحیان اولیه در تبعیت از فرمان عیسی مسیح، [موت] او را از طریق مراسم نان و شراب به‌یاد می‌آورند (اول قرنتیان ۱۱: ۲۰-۲۷).

به همین جهت، اجتناب‌ناپذیر و بلکه کاملاً بجا بود که اندیشه‌مندان علوم الاهی وقت و توجه فراوانی را به تبیین و تشریح معنای این آیین اختصاص دهند. هدف از بجا آوردن این آیین چه بود؟ و نان و شراب در قربانی مقدس چه تفاوتی با نان و شراب معمولی دارد؟ واضح است که کلماتی که عیسی مسیح در شام آخر به هنگام برکت دادن نان بر زبان راند ــ و هنگام اجرای این آیین در کلیسا تکرار می‌شود ــ در این ارتباط اهمیت فوق‌العاده دارد. اما معنای این کلمات که «این است بدن من» (متی ۲۶: ۲۶) به‌راستی چه بود؟ این کلمات بی‌تردید تلویحاً بیانگر آن بود که عیسی به هنگام شکستن یا پاره‌کردن نان قربانی مقدس واقعاً حضور دارد ــ کمال مطلوبی که اغلب از آن به عنوان «حضور واقعی» یاد می‌شود. در بخش حاضر نیز قصد داریم دقیقاً همین موضوع را بررسی کنیم. این موضوع نه‌تنها به‌خودی‌خود اهمیت فراوان دارد بلکه به لحاظ تفاوتها و اختلافاتی نیز که از پس از دوران اصلاحات بین شاخه‌های مختلف مسیحیت سبب شده است، بی‌نهایت مهم است.

یکی از مهم‌ترین اسنادی که در مورد درک مسیحیان اولیه از نان و شراب در اختیار داریم «سخنرانیهای آموزش دین» است که سیریل اورشلیمی حوالی سال ۳۵۰ ایرادکرد. این سخنرانیها که تعدادشان به بیست‌وچهار می‌رسد، سلسله تعالیم و رهنمودهایی است پیرامون اعتقادات و

آداب و مناسک کلیسای مسیح، خطاب به کسانی که می‌خواستند آمادهٔ تعمید شوند. به همین جهت، با بررسی و مطالعهٔ آنها، در مورد عقایدی که مقارن این دوران در کلیسای اورشلیم باب بوده است اطلاعات بسیار مهمی دستگیرمان می‌شود. پیداست که سیریل معتقد بوده است که نان و شراب به‌نوعی به بدن و خون مسیح تبدیل می‌شود.

> [عیسی مسیح] زمانی، بنا به خواست و ارادهٔ خود، آب را در قانای جلیل به شراب تبدیل کرد. بنابراین، چرا نپذیریم که قادر است شراب را نیز به خون تبدیل کند؟... به همین جهت، باید کاملاً خاطرجمع باشیم که به‌راستی در بدن و خون مسیح شرکت می‌جوییم. زیرا که بدن او به صورت نان، و خون او به صورت شراب به شما داده می‌شود تا، با شرکت در این آیین، با بدن و خون او یگانه شوید.

این موضوع که دگرگونی فوق دقیقاً به چه صورت اتفاق می‌افتد، بخصوص فکر آبای کلیسا را به خود مشغول می‌داشت و برایشان حائز اهمیت بود. اکثر آنها مانند الاهی‌دان برجستهٔ یونانی، یوحنای دمشقی، به همین حد اکتفا می‌کردند که این تغییر و دگرگونی حالتی «رازگونه» دارد. یوحنای دمشقی در اوایل قرن هشتم در این باره چنین می‌نویسد:

> و حال می‌پرسید نان چطور به بدن مسیح تبدیل می‌شود و شراب چگونه به صورت خون او درمی‌آید؟ الان می‌گوییم. روح‌القدس بر آنها قرار می‌گیرد و اعمالی انجام می‌دهد که فوق تصور انسانی است و به بیان درنمی‌آید... همین قدر بدانید که این کار توسط روح‌القدس انجام می‌شود.

و اما برخی دیگر مایل بودند بیشتر در این باره به حدس و گمان و نظریه‌پردازی بپردازند. حاصل آنکه، در قرن نهم جدالی عظیم در کلیسای غرب بر سر این موضوع درگرفت. دِیر کوربی[۱۳] در خلال این قرن صحنهٔ مناقشات الاهیاتی خونینی بود که عمدتاً حول آموزهٔ جبر و ماهیت حضور واقعی دور می‌زد. دو چهرهٔ برجستهٔ این مناقشات عبارت بودند از پاسشازیوس راتبرتوس[۱۴] و راترامنوس[۱۵]، هر دو از راهبان دیر بزرگ کوربی در فرانسه. هریک از این دو نوشته‌ای انتشار داد با عنوانی مشابه: در باب بدن و خون مسیح[۱۶]. با این تفاوت که هریک درخصوص مبحث حضور

---

13. Corbie 14. Paschasius Radbertus 15. Ratramnus

16. *De corpore et sanguine Christi*

واقعی عقایدی بس متفاوت داشت. راتبرتوس که رساله‌اش را تقریباً به سال ۸۴۴ منتشر ساخت، بر این عقیده بود که نان و شراب درواقع به بدن و خون مسیح تبدیل می‌شوند. و اما راترامنوس که نوشته‌اش را کوتاه‌زمانی پس از راتبرتوس منتشر کرد، می‌گفت نان و شراب صرفاً نمادی از بدن و خون مسیح‌اند.

اگر چه راتبرتوس نتوانست در این باره که نان معمولی دقیقاً به چه صورت به بدن مسیح تبدیل می‌شود توضیحی قانع‌کننده ارائه دهد، خود او سخت از این بابت که دگرگونی مذکور به‌راستی واقعیتی فیزیکی و از لحاظ روحانی بغایت مهم است مطمئن بود.

> همان روحی که عیسی مسیح را به صورت انسان در رحم مریم باکره به‌وجود آورد بدون آنکه عمل انسانی در این امر دخیل باشد، همه‌روزه بدن و خون مسیح را به وسیلهٔ قدرت نادیدنی خود، محض تقدس این آیین، به‌وجود می‌آورد، ولو آنکه این امر را نتوان از حیث بیرونی با حواس بینایی و چشایی درک کرد.

اما این حرفها از نظر راترامنوس متقاعدکننده نبود و، بنابراین، دیدگاهی کاملاً متفاوت درپیش گرفت. به اعتقاد او، فرق بین نان معمولی و نان تقدیس‌شده در نحوهٔ نگرش فرد ایماندار است نسبت به آنها. نان تقدیس‌شده کماکان همان نان است، منتها فرد ایماندار به خاطر تقدیس شدن این نان می‌تواند در پس آن معنایی بس غنی و روحانی‌تر مشاهده کند. بدین‌ترتیب، تفاوت نه در نان، بلکه در فرد ایماندار است.

> نانی که به وسیلهٔ تقدیس کشیش به بدن مسیح تبدیل می‌شود، از حیث ظاهری و در نگاه مردم یک چیز است و در نگاه ایمانداران که به چشم دل بدان می‌نگرند چیزی کاملاً متفاوت. نان از لحاظ ظاهری همان شکل و رنگ و طعم سابق را دارد، اما از حیث درونی چیزی است بس متفاوت؛ از طریق آن چیزی بس رفیع‌تر و گرانبهاتر شناخته می‌شود، زیرا که این نان، حال، مکشوف‌کنندهٔ چیزی الاهی و آسمانی است، یعنی بدن مسیح. درک و دریافت این امر برای فرد ایماندار، نه با حواس بلکه فقط و فقط به چشم ایمان میسر است.

و اما، همزمان، دیدگاه سومی نیز در این خصوص باب شد. فردی به نام کاندیدوس فولدایی[17]،

17. Candidus of Fulda

از راهبان برجستهٔ آلمانی، چنین استدلال کرد که عبارت «این است بدن من» (متی ۲۶: ۲۶) به «بدن مسیح»، یعنی کلیسای مسیح اشاره دارد. هدف از آیین بدن و خون مسیح این است که کلیسا را به عنوان بدن مسیح تغذیه کرده به کمال برساند.

> این است بدنی که در راه شما داده شد. مسیح جسم خود را از تودهٔ بشریت برگرفت، در واقعهٔ صلیب آن را بشکست، و آنگاه آن را از مردگان برخیزانید... او آنچه را از ما گرفت، حال به خود ما باز پس می‌دهد. و بر شماست که آن را بخورید، یعنی بر شماست که بدن کلیسا را کامل گردانید تا به نان کاملی تبدیل شود که مسیح سرِ آن است.

بگومگو بر سر مبحث حضور واقعی، کماکان در محافل الاهیاتی ادامه یافت و بخصوص در دوران قرون وسطا بالا گرفت. این موضوع بویژه در دوران اصلاح دینی جنجال‌برانگیز شد و امروز نیز همچنان در بین مسیحیان مسئله‌ای است بغرنج و مشکل‌ساز. در زیر سه موضع عمده‌ای را که در محافل مسیحی امروزی مطرح است خلاصه‌وار شرح خواهیم داد و سیر تحول تاریخی هریک را بررسی خواهیم کرد.

آموزهٔ تبدیل جوهر[۱۸]

این آموزه که رسماً از سوی شورای چهارم لاتران (۱۲۱۵) عنوان شد، اساساً بر نظریات ارسطو، بویژه بر تمایز وی میان جوهر[۱۹] و عَرَض[۲۰]، استوار است. مراد از جوهر، ذات یا جوهرهٔ یک شیء است؛ حال آنکه، عرض عبارت است از ظواهر شیء، نظیر رنگ و شکل و بو و دیگر کیفیات ظاهری آن. مطابق نظریهٔ تبدیل جوهر، عرضِ نان و شراب (یعنی ویژگیهای ظاهریشان مانند مزه و بو و غیره) به هنگام تقدیس کشیش به همان صورت که هستند باقی می‌ماند، اما جوهر آنها از نان و شراب به بدن و خون عیسی مسیح تغییر می‌یابد.

این نوع نگرش ــ بویژه در دوران اصلاح دینی ــ سخت از سوی الاهی‌دانان پروتستان مورد انتقاد واقع شد، زیرا مفاهیم ارسطویی را وارد الاهیات مسیحی کرده بود. سرانجام شورای ترانت در سال ۱۵۵۱ نظر قطعی کلیسای کاتولیک رومی در این باره را در قالب «فرمان مربوط به رازگرانقدر و پربهای قربانی مقدس» اعلام داشت. شورای ترانت تا پیش از این تاریخ صرفاً به انتقاد از

---

18. transubstantiation 19. substance 20. accident

اصلاح‌طلبان اکتفا کرده بود بی‌آنکه، درمقابل، موضع منسجم و قاطعانه‌ای ارائه کرده باشد. اما این نقیصه با فرمان سال ۱۵۵۱ جبران شد. فرمان ترانت با تأکید شدید بر حضور جوهری واقعی مسیح آغاز می‌شود: «پس از تقدیس نان و شراب، خداوندمان عیسی مسیح به‌راستی و به‌طور واقعی و جوهری در پس آن اشیاء مادی در راز متبارک و گرانقدر قربانی مقدس حضور می‌یابد.» شورا، هم از آموزهٔ تبدیل جوهری و هم از واژگان و اصطلاحات مربوط بدان سخت دفاع کرد. «درنتیجه، تقدیس نان و شراب، کل جوهر نان به جوهر بدن مسیح، و کل جوهر شراب به جوهر خون مسیح تبدیل می‌شود. این تبدیل و دگرگونی را کلیسای مقدس کاتولیک بحق تبدیل جوهری می‌نامد.»

ایدهٔ تبدیل جوهر در سالهای اخیر توسط الاهی‌دانان کاتولیک رومی نظیر ادوارد شیلبیخ بارها مورد تجدید نظر قرار گرفته است که دو مورد آن بخصوص شایان توجه است. مطابق ایدهٔ موسوم به تبدیل معنایی[۲۱]، به هنگام تقدیس، در اصل معنای نان و شراب تغییر می‌یابد. و اما بر اساس ایدهٔ تبدیل غایت[۲۲]، که بی‌شباهت به ایدهٔ تبدیل معنایی نیست، کلمات تقدیس غایت یا هدف نان و شراب را تغییر می‌دهد. در هر دو این مفاهیم، فرض بر این است که ماهیت نان و شراب را نمی‌توان از زمینه یا کاربردشان جدا دانست ــ نکته‌ای که به‌خوبی در آثار تسوینگلی مطرح شده است.

چه‌چیز باعث می‌شود نان مراسم شام خداوند با نانهای دیگر فرق داشته باشد؟ اگر این چیز بدن مسیح نیست، پس چیست؟ تسوینگلی، در پاسخ این سؤال، مثالی می‌آورد. می‌گوید انگشتر ملکه‌ای را درنظر بگیرید. این انگشتر را در دو زمینه کاملاً متفاوت تجسم کنید. نخست تجسم کنید که انگشتر صرفاً در جایی وجود دارد. مثلاً روی یک میز است. انگشتر در این حالت با هیچ دلالتی همراه نیست. حال همین انگشتر را در زمینه‌ای جدید تصور کنید. انگشتر اکنون به عنوان هدیه‌ای از طرف پادشاه بر انگشت ملکه است. در این حالت، با دلالتهای شخصی بیشماری همراه است که همگی معلول ارتباط آن با شخص پادشاه است ــ دلالتهایی چون اقتدار، قدرت، و عظمت. ارزش انگشتر در این حالت بسی بیشتر از طلایی است که از آن ساخته شده است. دلالتهای فعلی نتیجهٔ تغییر انگشتر است از وضعیت نخست به وضعیتی تازه. و، در این میان، در خود انگشتر هیچ تغییری ایجاد نشده است.

تسوینگلی می‌گوید در مورد نان عشاء ربانی نیز همین‌طور است. نه نان و نه انگشتر هیچ‌کدام فی‌نفسه تغییر نمی‌کنند، بلکه آنچه یکسر دگرگون می‌شود اهمیت و ویژگی آنهاست. ویژگی یا، به عبارت دیگر، دلالتهای شیء عوض می‌شود بی‌آنکه در ماهیت خود شیء تغییری پدید آید.

---

21. transsignification 22. transfinalization

تسوینگلی می‌گوید همین امر دقیقاً در مورد نان و شراب نیز صادق است. در وضعیت عـادی روزانه‌شان جز نان و شراب معمولی نیستند و هیچ دلالت خاصی ندارند؛ اما وقتی به وضعیتی جدید منتقل می‌شوند و در حالتی تازه قرار می‌گیرند، معنا و دلالتهایی بسیار مهم پیدا می‌کنند. هنگامی که نان و شراب در میان جماعت ایماندارانی قرار می‌گیرند که مشغول پرستش خدایند، و داستان آخرین شب زندگانی مسیح بازگو می‌شود، به عناصری تبدیل می‌شوند که به‌گونه‌ای پرقدرت یادآور وقایع بنیادین ایمان مسیحی است. آنچه معنابخش آنهاست، زمینه یا وضعیتی است که در آن قرار می‌گیرند. نان و شراب به‌خودی‌خود بی‌هیچ تغییر همان‌طور که هستند باقی می‌مانند.

آموزهٔ حضور هر دو جوهر[۲۳]

بر اساس این دیدگاه، که بویژه مارتین لوتر آن را مطرح کرد، در آیین قربانی مقدس نان و بدن مسیح هر دو به‌طور همزمان حضور دارند. هیچ تبدیل جوهری در کار نیست، بلکه جوهر نان و جوهر بدن مسیح هر دو با هم حضور دارند. آموزهٔ تبدیل جوهر، از نظر لوتر، آموزهٔ پوچ و بی‌معنایی بود که صرفاً می‌کوشید برای یک راز توجیهی منطقی بیابد. آنچه در وهلهٔ نخست برای لوتر اهمیت داشت این بود که مسیح درواقع در قربانی مقدس حضور دارد، و نه نظریاتی پیرامون اینکه این حضور به چه صورت است. لوتر در تبیین دیدگاه خود مثالی از اوریگنس می‌آورد: اگر آهن را در آتش حرارت دهیم و بگدازیم، سرخ می‌شود. حال در این آهن گداخته، هم آهن حضور دارد و هم گرما. چرا در تبیین راز حضور مسیح در قربانی مقدس به‌جای استفاده از فـرضیات پـیچیده و منطق‌گرایانهٔ خاص مدرسیون، از مثال ساده و روزمره‌ای چون نمونهٔ آهن استفاده نکنیم؟ هیچ نیازی نیست که به آموزهٔ تبدیل جوهر اعتقاد داشته باشیم؛ صرفاً کافی است بپذیریم که مسیح درواقع در آیین قربانی مقدس حضور دارد. همین واقعیت از هر توجیه و نظریه‌ای مهم‌تر است.

فقدانی واقعی: یادبودگرایی[۲۴]

این نوع نگرش نسبت به ماهیت قربانی مقدس را بویژه تسوینگلی عنوان کرد. وی معتقد بود که آیین قربانی مقدس «نه یک قربانی، بلکه صرفاً یادبودی است از درد و رنج مسیح.» تسوینگلی به دلایلی که در زیر به آنها خواهیم پرداخت، تأکید دارد که عبارت «این است بدن من» را نباید به معنای لفظی آن تعبیر کرد و، بدین‌ترتیب، بر ایدهٔ حضور واقعی مسیح در قربانی مقدس خط بطلان می‌کشد.

---

23. consubstantiation 24. memorialism

می‌گوید درست همان‌طور که مردی هنگام عزیمت از خانه به قصد سفری دراز مدت، انگشتر خود را به همسرش به‌یادگار می‌دهد تا او را تا هنگام بازگشت به یاد آورد، مسیح نیز نزد کلیسا یادگاری از خود به‌جای گذاشت تا از این طریق او را به‌یاد آورد تا زمانی که در جلال بازگردد.

و اما تکلیف عبارت «این است بدن من» در متی ۲۶: ۲۶، که کل ادعاهای سنتی مرام کاتولیک در مورد حضور واقعی مسیح بر آن استوار بود و لوتر نیز در دفاع از ایده حضور واقعی بـه آن استناد کرده بود، چه می‌شود؟ تسوینگلی در پاسخ چنین استدلال می‌کند کـه "واژهٔ «است» در کتاب مقدس بارها در معنای «دلالت داشتن» یا «نشانهٔ چیزی بودن» به‌کار رفته است." بنابراین، سؤالی که باید بدان پاسخ داد این است که:

> آیا این سخنان مسیح در متی ۲۶ که «این است بدن من» را نیز نباید در مـعنای استعاری آن فهمید؟ پیش‌تر ملاحظه کردیم که واژهٔ «است» را، با توجه به متن، نمی‌توان در معنای لفظی تعبیر کرد. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که آن را بـاید در مفهوم استعاری یا تشبیهی فهمید. در عبارت «این است بدن من»، واژهٔ «این» به نان، و واژه «بدن» به بدنی که در راه ما مرد اشاره دارد. بنابراین، واژهٔ «است» را نمی‌توان در معنای لفظی آن تعبیر کرد، زیرا نان نمی‌تواند بدن باشد.

مناقشه بر سر تعمید اطفال

دومین راز کلیسایی مهمی که تقریباً در سراسر جهان مسیحیت آن را قبول دارند و بجا می‌آورند، آیین تعمید است. شاید مهم‌ترین مناقشه‌ای که بر سر این آیین درگرفت این بود که آیا درست است اطفال را تعمید دهیم یا خیر ــ و اگر تعمید اطفال ایرادی نـدارد، چـه تـوجیه الاهـیاتی می‌توان برای آن یافت؟ به‌درستی نمی‌دانیم که آیا در کلیسای اولیه نیز اطفال را تعمید می‌دادند یا نه. در خود عهد جدید هیچ اشارهٔ مستقیمی به تعمید اطفال نمی‌بینیم. با این حال، این کار به‌طور صریح نفی نیز نشده است و، به‌علاوه، آیاتی هست که می‌توان آنها را حمل بر پذیرش تلویحی این سنت از سوی عهد جدید دانست، نظیر آنچه در چندین جا در مورد تعمید تمامی اهل خانه (که احتمالاً اطفال را نیز دربر می‌گیرد) ذکر شده است (اعمال ۱۶: ۱۵ و ۳۳؛ اول قرنتیان ۱: ۱۶). پولس تعمید را معادل روحانی ختنه می‌داند (کولسیان ۲: ۱۱ و ۱۲) و، بدین‌ترتیب، تلویحاً به این امر اشاره دارد که معادل ختنه را می‌توان در مورد اطفال نیز بجا آورد.

سنت تعمید دادن اطفال والدین مسیحی که اغلب از آن با عنوان تعمید اطفال یاد می‌شود،

ظاهراً در پاسخ به برخی فشارها باب شده است. بعید نیست تشابه تعمید با سنت یهودی ختنه، مسیحیان را بر آن داشته باشد که برای اطفال مسیحی نیز آیین عبوری مشابه ابداع کنند. دلیل کلی‌تر احتمالاً نیاز شبانی بوده است برای آنکه والدین مسیحی بتوانند گواهی دهند که فرزندشان در خانواده‌ای ایماندار متولد شده است و، بدین‌ترتیب، سنت تعمید دادن اطفال باب شده باشد. بااینهمه، باید تأکید کنیم که منشاء تاریخی این سنت یا دلایل اجتماعی و الاهیاتی آن، به‌راستی در هاله‌ای از ابهام باقی است.

همین‌قدر می‌توان گفت که این سنت در قرن دوم یا سوم میلادی اگر نگوییم جنبه جهانی یافت، لااقل تا اندازهٔ زیادی مقبولیت عام پیدا کرد و بعدها در جریان یکی از مباحث بسیار مهم الاهیاتی، یعنی در مناقشه پلاگیوسی، فوق‌العاده تأثیرگذار شد. اوریگنس در قرن سوم سنت تعمید اطفال را امری جهانی اعلام کرد با این توجیه که تمام ابنای بشر به فیض مسیح احتیاج دارند و این نیاز امری جهانی است. آوگوستینوس نیز بعدها شبیه همین نظر را ابراز داشت: از آنجا که مسیح نجات‌دهندهٔ همگان است، بنابراین همه ــ از جمله اطفال ــ نیاز به رستگاری دارند که تعمید ــ لااقل تااندازه‌ای ــ منتقل‌کنندهٔ آن است. و اما ترتولیانوس در نوشته‌های خود با این سنت به مخالفت برخاست و اعلام داشت که تعمید کودکان را باید تا زمانی که خودشان بتوانند «مسیح را بشناسند» به‌تعویق انداخت.

در روزگار اخیر، موضوع تعمید اطفال در نوشته‌های کارل بارت سخت مورد موشکافی انتقادآمیز واقع شده است. بارت در این سنت سه ایراد عمده می‌بیند:

۱. پایه و اساس کتاب مقدسی ندارد. شواهد و قراین جملگی حاکی از آن است که این کار در دوران پس از رسولان باب شده است و نه در دوران خود عهد جدید.

۲. سنت تعمید دادن اطفال باعث شده است که این تفکر غلط و تأسف‌بار در اذهان به‌وجود آید که افراد مسیحی‌اند صرفاً از آن رو که مسیحی متولد شده‌اند. بارت در قالب تعابیری که یادآور ایدهٔ «فیض ارزان‌مایه» بونهوفر است، چنین استدلال می‌کند که تعمید اطفال باعث می‌شود فیض خدا کم‌ارزش جلوه کند و مسیحیت را تا حد پدیده‌ای صرفاً اجتماعی پایین می‌آورد.

۳. سنت تعمید اطفال باعث تضعیف ارتباط مهم بین تعمید و شاگردسازی مسیحی می‌شود. تعمید شهادتی است بر فیض خدا، و به منزلهٔ آغاز لبیک گفتن فرد است به این فیض. از آنجا که اطفال قادر نیستند به‌گونه‌ای معنادار به چنین فیضی لبیک گویند، این کار باعث می‌شود معنای الاهیاتی تعمید مخدوش گردد.

اگرچه برای تمام انتقادات بارت جوابی هست، آنچه او می‌گوید نمایانگر نگرانی و نارضایتی

مداوم گروههای عمده کلیسایی است از سوءاستفاده‌هایی که ممکن است به‌طور بالقوه از سنت تعمید اطفال بشود.

در چارچوب سنت مسیحی می‌توان به سه دیدگاه عمده در مورد مسئلهٔ تعمید اطفال اشاره کرد. در زیر هریک از این سه نگرش را به‌تفصیل بررسی می‌کنیم.

تعمید اطفال تقصیر گناه اولیه را کفاره می‌دهد

این دیدگاه ریشه در آراء کوپریانوس کارتاژی دارد که می‌گفت تعمید اطفال باعث می‌شود کودکان، هم از اعمال گناه‌آلود کفاره یابند، هم از گناه اولیه. و اما آخرین قدمها در جهت توجیه الاهیاتی این سنت از سوی آوگوستینوس و در پاسخ به مسائلی که حول و حوش مناقشهٔ پلاگیوسی دور می‌زد برداشته شد. آوگوستینوس می‌گفت مگر نه این است که در اعتقادنامهٔ کلیسا آمده است که «برای آمرزش گناهان یک تعمید وجود دارد؟» بنابراین، تعمید اطفال موجب آمرزش و کفارهٔ گناه اولیه می‌شود.

و اما این امر مشکلی ایجاد می‌کرد. اگر تعمید گناه اولیه را کفاره می‌دهد، پس چرا اطفال تعمیدگرفته در مراحل بعدی زندگی به گناه آلوده می‌شوند؟ آوگوستینوس در پاسخ به این ایراد، بین تقصیر و بیماری گناه اولیه تمایز می‌گذارد (نک: صص ۴۷۵-۴۷۶). تعمید باعث کفارهٔ تقصیرِ گناه اولیه می‌شود، اما در مورد نتایج آن بی‌اثر است. نتایج گناه اولیه تنها از طریق کار مداوم فیض در زندگی فرد ایماندار از بین می‌رود.

یکی از دلالتهای مهم این دیدگاه این است که پس تکلیف کسانی که ــ در ایام طفولیت یا بعدها ــ بدون تعمید از دنیا می‌روند چه می‌شود؟ اگر تعمید موجب کفاره یافتن تقصیر گناه اولیه است، کسانی که تعمیدنیافته از دنیا می‌روند کماکان تقصیرکارند. این‌گونه افراد چه سرنوشتی خواهند داشت؟ مطابق دیدگاه آوگوستینوس، این‌گونه افراد از نجات محرومند. بی‌تردید خود آوگوستینوس چنین اعتقادی داشته و جداً بر این باور بوده است که اطفال تعمیدنیافته محکوم به لعنت ابدی‌اند. با این حال، آوگوستینوس اذعان می‌داشت که وضع این‌گونه افراد در جهنم به اندازهٔ کسانی که سالیان دراز زندگی کرده‌اند و مرتکب گناه شده‌اند دردناک و عذاب آور نیست. اظهارنظرهایی از این قبیل بود که ــ چنانکه بعداً خواهیم دید (نک: صص ۶۲۲-۶۲۶) ــ سخت بر نگرانی موجود در مورد مسئلهٔ جهنم افزود.

بااین حال، دیدگاه آوگوستینوس ظاهراً زیر فشار عمومی که چنین آموزه‌ای را غیرمنصفانه می‌دانست، قدری تعدیل یافت. پتروس لومباردوس چنین استدلال کرد که اطفال تعمیدنیافته «مجازاتشان صرفاً محکومیت است» و مجازات شدیدترِ «رنج و عذاب بدنی» را متحمل

نمی‌شوند. به عبارت دیگر، محکوم می‌شوند اما این محکومیت با درد و رنج و عذاب جهنم همراه نیست. این ایده اغلب به «برزخ»[25] معروف است، هرچند چنین ایده‌ای هیچ‌گاه جزو تعالیم رسمی مسیحیت نبوده است. در شرح دانته از جهنم، که بعداً آن را بررسی خواهیم کرد (نک: ص ۶۲۳)، به ایدهٔ برزخ برمی‌خوریم.

تعمید اطفال در عهد و پیمان بین خدا و کلیسا ریشه دارد

پیش‌تر دیدیم که بسیاری از الاهی‌دانان رازهای کلیسایی را به عنوان «آنچه گواه تعلق داشتن به یک جامعه است» تعبیر می‌کنند (نک: صص ۵۶۹-۵۷۱). برخی از نویسندگان پروتستان کوشیده‌اند با گفتن اینکه سنت تعمید اطفال نشانه‌ای است از عهد و پیمان بین خدا و کلیسا، در مقام توجیه آن برآیند. این دسته نویسندگان، تعمید اطفال را در کلیسا، معادل مستقیم سنت ختنه در یهودیت می‌دانند.

این دیدگاه به تسوینگلی بازمی‌گردد. تسوینگلی در ایدهٔ «تقصیر اولیه» سخت با نظر تردید می‌نگریست و می‌گفت چطور می‌شود اطفال را بابت چیزی مقصر دانست؟ مفهوم تقصیر متضمن مسئولیت اخلاقی است ــ و در مورد اطفال نمی‌توان چنین مسئولیتی متصور شد. و اما تسوینگلی خیلی زود متوجه شد با رد مفهوم آوگوستینوسی «تقصیر اولیه»، دیگر توجیهی برای سنت تعمید اطفال وجود نخواهد داشت ــ سنتی که تسوینگلی آن را با استناد به عهد جدید کاملاً صحیح و موجه می‌دانست. پس چطور می‌شد برای این سنت توجیه نظری یافت؟

تسوینگلی پاسخ را در عهد عتیق یافت. بر اساس تعالیم عهد عتیق، تولد اطفال ذکوری که در چارچوب قوم اسرائیل به‌دنیا می‌آمدند حتماً می‌بایست با نشانه‌ای خارجی همراه می‌بود تا گواه آن باشد که در قوم خدا عضویت دارند. این نشانهٔ خارجی همانا ختنه بود، یعنی قلفهٔ آلت مذکر را می‌بریدند. بدین‌ترتیب، تعمید اطفال نیز می‌بایست، مثل ختنه، نشان تعلق داشتن به جامعهٔ عهد و پیمان دانسته می‌شد (نک: صص ۵۶۹-۵۷۱). تسوینگلی آنگاه چنین استدلال کرد که سنت تعمید اطفال علناً بر ماهیت ملایم‌تر و فراگیرتر مسیحیت صحه می‌گذارد. بدین‌ترتیب که چون این تعمید، هم برای اطفال مذکر است، هم اطفال مؤنث، ماهیت فراگیرتر مسیحیت از این طریق مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ زیرا نشان عضویت در جامعه مؤمنان در آیین یهود تنها مختص ذکور بود. و ماهیت ملایم‌تر مسیحیت نیز به این صورت مورد تأکید قرار می‌گرفت که این راز، برخلاف ختنه، دیگر با درد و خونریزی همراه نبود. مسیح از آنجا که، علاوه بر مرگش بر صلیب، خود نخست

---

25. limbo

ختنه نیز شد، متحمل این درد و رنج شد تا قومش دیگر به این شیوه درد نکشند.

تعمید اطفال غیرموجه است

ظهور اصلاح‌طلبان بنیادگرا در قرن شانزدهم و، به‌تبع آن، تأسیس کلیساهای باپتیست (تعمیدی) در انگلستان در قرن هفدهم، سبب شد بر سنت تعمید دادن اطفال یکسر خط بطلان کشیده شود. تنها در صورتی می‌شد کسی را تعمید داد که آثار فیض، توبه، و ایمان در فرد دیده شود. سکوت عهد جدید در این خصوص را باید نشان آن دانست که تعمید اطفال هیچ توجیه کتاب مقدسی ندارد.

چنین دیدگاهی تا حدودی بر درک خاصی در مورد عملکرد رازهای کلیسا به‌طور کلی، و بالاخص راز تعمید استوار است. یکی از بحثهای دیرین در الاهیات مسیحی بر سر این بود که آیا رازهای کلیسا نقش سببی[۲۶] دارند یا اعلام‌کننده[۲۷] (نک: صص ۵۶۴-۵۶۵). به عبارت دیگر، آیا تعمید باعث آمرزش گناهان می‌شود؟ یا اینکه با این کار نشان می‌دهیم یا اعلام می‌داریم که چنین آمرزشی انجام شده است؟ سنت «تعمید فرد ایماندار» بر این پیشفرض استوار است که تعمید اعلام ایمانی است علنی از جانب کسی که توبه کرده و ایمان آورده است. بدین‌ترتیب، توبه پیشاپیش صورت گرفته است و تعمید صرفاً اعلام و تصدیق این واقعیت است در حضور همگان. بین این دیدگاه و موضع تسوینگلی که جلوتر بدان اشاره شد، نقاط مشترکی موجود است. فرق اصلی میان دیدگاه تسوینگلی و موضع باپتیست یا تعمیدی در این است که این دو در مورد واقعه‌ای که تعمید اعلام علنی آن است، تعبیری متفاوت دارند: این واقعه از نظر تسوینگلی متولد شدن در جامعه‌ای ایماندار است؛ حال آنکه، نویسندگان باپتیست آن را عموماً طلوع ایمانی شخصی در زندگی فرد می‌دانند.

فردی به نام بناجا هاروی کرل[۲۸] (۱۸۴۳-۱۹۱۴)، که از چهره‌های برجستهٔ باپتیست جنوبی تگزاس بود، دیدگاه فوق را به‌خوبی و به شیوه‌ای موجز بیان داشته است.

کرل می‌گوید برای آنکه تعمید معتبر باشد باید چهار چیز رعایت شود:

۱. این راز باید از سوی مرجع اقتداری صحیح ــ یعنی کلیسا ــ بجا آورده شود.

۲. فردی صحیح ــ یعنی ایمانداری که توبه کرده است ــ باید این راز را دریافت بدارد. کرل تأکید می‌ورزد که فرد ایماندار قبل از تعمید حتماً باید توبه کرده باشد.

۳. عمل صحیح باید بجا آورده شود: فرد باید کاملاً در آب فرو رود تا تعمید معتبر باشد.

---

26. causative 27. declarative 28. Benajah Harvey Carroll

۴. هدف صحیح از تعمید باید تصدیق گردد: تعمید صرفاً جنبهٔ نمادین دارد و به‌هیچ‌وجه نباید تصور کرد که باعث توبهٔ فرد تعمیدگیرنده خواهد شد.

درواقع، کرل معیارهایی را که جیمز رابینسن گریوز[۲۹] (۱۸۲۰–۱۸۹۳) ــ احتمالاً بزرگترین اندیشه‌مند دوران اولیهٔ نهضت باپتیست جنوبی ــ پیش از او در مورد تعمید وضع کرده بود، قدری بیشتر بسط داده است. گریوز اعلام داشته بود که تعمید سه ویژگی اصلی دارد: فرد صحیح باید تعمید گیرد (یعنی فرد تعمیدگیرنده باید یک ایماندار مسیحی باشد)؛ حالت تعمید باید صحیح باشد (یعنی فرد به‌طور کامل در آب فرو رود و این کار به نام تثلیث صورت گیرد)؛ و، بالأخره، تعمید به دست فردی صحیح انجام گیرد، که باید «ایمانداری غسل تعمید یافته باشد که این آیین را تحت اقتدار کلیسایی انجیلی بجا می‌آورد.»

تااینجا مهم‌ترین مسائل الاهیاتی مربوط به کلیسای مسیح را بررسی کردیم ــ از جمله این مسئله را که کلیسا و رازهای آن چه ارتباطی با انجیل دارند. با این حال، هنوز سؤالات زیادی هست که باید بدانها پاسخ دهیم. به عنوان مثال، مسیحیان باید با جوامع غیرمسیحی چه نوع رابطه‌ای داشته باشند؟ این مسئله بویژه در روزگار کنونی که جامعهٔ غرب به ماهیت چندفرهنگی خود معترف است، بیش از پیش اهمیت یافته است. کلیسای مسیح درخصوص ارتباط با ادیان غیرمسیحی چه دیدگاهی دارد؟ در فصل بعد به این مسائل خواهیم پرداخت.

سؤالات فصل چهاردهم

۱. «راز کلیسا نشانه‌ای است از امور الاهی.» این تعریف اولیه از راز کلیسا چه نواقصی داشت؟
۲. هفت راز کلیسایی مورد تأیید کلیسای قرون وسطا را نام ببرید.
۳. سه ضابطه‌ای را که از سوی اصلاح‌طلبان عنوان شد و سبب گردید تعداد رازهای کلیسا از هفت به سه تقلیل یابد نام ببرید.
۴. تسوینگلی بر چه اساسی ایدهٔ «حضور واقعی» مسیح در قربانی مقدس را رد کرد؟
۵. رئوس نظریات موافق و مخالف تعمید اطفال را خلاصه‌وار شرح دهید. آیا این تعمید به حال خود طفل فرقی دارد؟

---

29. James Robinson Graves

فصل پانزدهم

مسیحیت و ادیان جهان

امروز دنیای غرب سخت از وجود تکثر فرهنگی در جامعهٔ خود آگاه است. به قول لسلی نیوبیگین[1]:

> این گفته که در جامعه‌ای کثرت‌گرا زندگی می‌کنیم دیگر به صورت کلیشه درآمده است ــ نه‌تنها کثرت‌گرا بدین‌معنا که تنوع و گوناگونی فرهنگ، مذهب، و شیوهٔ زندگی در آن واقعیتی است انکارناپذیر، بلکه به این معنا که جامعهٔ امروزی غرب کمال مطلوب را در همین کثرت‌گرایی می‌داند و آن را ارج می‌نهد.

نیوبیگین در اینجا تمایزی مهم می‌گذارد بین کثرت‌گرایی به عنوان یکی از واقعیتهای زندگی، و کثرت‌گرایی به عنوان کمال مطلوب ــ یعنی اعتقاد به اینکه کثرت‌گرایی را باید تشویق کرد و بدان میدان داد و دیدگاهی که خود را یگانه دیدگاه حقیقی می‌داند سلطه‌جویانه است و تفرقه‌افکن و، درنتیجه، درخور نکوهش (چنین اعتقادی یکی از ویژگیهای مهم جهان‌بینی پست‌مدرن است). موضوع بحث ما در فصل حاضر، کثرت‌گرایی به‌معنای نخست است.

کثرت‌گرایی در غرب و موضوع ادیان

پیام مسیحیت همواره در دنیایی کثرت‌گرا اعلام شده و ناگزیر از رویارویی با ادیان و مکاتب فکری رقیب بوده است. ظهور انجیل در چارچوب یهودیت، گسترش آن در پسزمینه‌ای هلنی،

---

1. Lesslie Newbigin

گسترش کلیسای اولیه در دنیای بت‌پرست روم، و تأسیس کلیسای مر توما در جنوب شرقی هند، همگی نمونه‌هایی هستند از وضعیتی که الاهی‌دانان مسیحی، آبای مدافع ایمان، و صد البته مسیحیان عادی با آن مواجه بوده‌اند و همواره آگاه از این واقعیت که، علاوه بر مسیحیت، ادیان دیگری نیز وجود دارد و بر کلیساست که در قبال هریک موضعی مناسب داشته باشد.

البته اکثر مسیحیان انگلیسی و امریکایی اواخر قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم که در خواب خرگوشی راحتی به‌سر می‌بردند و از این سبب دچار جمود فکری بودند، به احتمال زیاد از این واقعیت غافل بودند. چنین کسانی احتمالاً مراد از کثرت‌گرایی را صرفاً فرقه‌های مختلف آیین پروتستان می‌دانستند، و «ادیان مختلف» نیز در نظر آنان جز همان نبرد دیرین بین کاتولیک‌های رومی و پروتستان‌ها نبود.

و اما مهاجرتهای گروهی از شبه‌قارهٔ هند به انگلستان، وضع را به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر در این کشور تغییر داد. آیین هندو و دین اسلام برای اقلیتهای قومی که به انگلستان آمده بودند مظهر هویت بود، درست همان‌طور که مهاجرتهای گستردهٔ مسلمانان ساکن مستعمرات سابق فرانسه در افریقای شمالی نیز بناگاه فرانسه را با پدیدهٔ ناآشنای حضور اسلام مواجه ساخته بود. سواحل غربی ایالات متحد امریکا و کانادا، و همچنین بسیاری از شهرهای استرالیا نیز در دهه‌های اخیر شاهد هجوم مردم از مشرق زمین ــ بویژه از چین ــ به این مناطق بوده‌اند و، به‌طبع، این افراد ادیان شرقی را نیز با خود به‌همراه آورده‌اند. نتیجه آنکه، الاهی‌دانان غرب (که ظاهراً هنوز در مباحثی از این قبیل پیشرو جهانیان‌اند) سرانجام از وجود مسائلی که برای مسیحیان در بسیاری از دیگر نقاط دنیا حالت روزمره یافته است آگاه شده‌اند و در اندیشهٔ پاسخگویی به آنها برآمده‌اند. حاصل آنکه، یافتن توضیحی الاهیاتی درخصوص رابطهٔ مسیحیت با دیگر ادیان، در دنیای امروز فوق‌العاده اهمیت پیدا کرده است.

در این مورد، می‌توان به دو دیدگاه کاملاً متفاوت درخصوص موضوع ادیان اشاره کرد. هر دو این دیدگاهها را می‌توان به‌وضوح در محافل آکادمیک امروز غرب شاهد بود.

دیدگاهی بی‌طرف و ناظر[2] که می‌کوشد ادیان، از جمله مسیحیت، را از دیدگاه فلسفه یا علوم اجتماعی، یا از دیدگاهی اسماً «مذهبی» (نظیر آنچه در بسیاری از دانشکده‌های مذهب در امریکا معمول است) بررسی کند. کتاب بسیار پرنفوذ انتونی گیدنز[3]، با عنوان جامعه‌شناسی، که از دیدگاه جامعه‌شناختی به مسائل دینی می‌نگرد، نمونه‌ای بسیار خوب از این نگرش است. رهیافت

---

2. detached 3. Anthony Giddens

گیدنز در این کتاب بسیار آموزنده است؛ برای مثال، برای آنکه نشان دهد دیدگاه فرهنگ غرب راجع به دین تا چه حد مغرضانه است، به چهار مورد اشاره می‌کند که به‌اشتباه تصور می‌کنیم از ویژگیهای دین هستند؛ حال آنکه، هیچ ربطی به دین ندارند. از نظر گیدنز، دین را نباید:

۱. مترادف یکتاپرستی دانست؛

۲. مترادف تجویزات اخلاقی دانست؛

۳. لزوماً توجیه امور جهان دانست؛

۴. با امور فوق‌طبیعی مترادف دانست.

آنچه گیدنز دربارهٔ خطای مترادف دانستن دین با یکتاپرستی می‌گوید ــ خطایی که اغلب به‌سهولت دچار آن می‌شویم ــ بخصوص شایان توجه است:

> دین را نباید با یکتاپرستی (یعنی اعتقاد به یک خدا) اشتباه گرفت. ایدهٔ «مرگ خدا» که نیچه مطرح کرد، به‌شدت قوم‌مدارانه[۴] بود و تنها به عقاید دینی غرب مربوط می‌شد... در برخی ادیان اصلاً خدایی وجود ندارد.

هدف گیدنز صرفاً بررسی خود پدیدهٔ دین است، و به‌هیچ‌وجه قصد ندارد برای آن قالبی محدودکننده درنظر بگیرد و بگوید دین را باید به فلان یا بهمان طریق خاص تعبیر کرد.

۲. دیدگاهی متعهد، که می‌کوشد منشاء و عملکرد ادیان را از دیدگاهی کاملاً مسیحی بررسی کند. در کتاب حاضر نیز همین دیدگاه مورد نظر ماست ــ دیدگاهی که با الاهیاتی منحصراً مسیحی سر و کار دارد و نه صرفاً با سلسله فرضیاتی راجع به دین در مفهوم عام. با این حال، مسئلهٔ ادیان در فرهنگ امروز چنان اهمیتی دارد که کاملاً بجاست بحث حاضر را با بررسی برخی از نگرشهای «بی‌طرفانه» نسبت به دین آغاز کنیم، و آنگاه به بررسی دیدگاههای مسیحی بپردازیم.

دیدگاههای مختلف راجع به موضوع ادیان

در اینجا برخی از عمده‌ترین دیدگاههایی را که درخصوص ادیان مختلف جهان وجود دارد از نظر خواهیم گذراند. از میان این دیدگاهها، تنها یکی ــ یعنی دیدگاه کارل بارت و دیتریش بونهوفر ــ را می‌توان به لحاظ جهتگیری که دارد دیدگاهی آشکارا مسیحی خواند. این دیدگاه

---

4. ethnocentric

را نیز به سبب تأثیر انکارناپذیری که بر نهضتهای «مرگ خدا» و «معنای غیردینی انجیل» داشته است ــ مکاتبی که در دهـهٔ ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ در امریکا سر بر کردند ــ در اینجا گنجانده‌ایم. نخست، بحث را با نظریاتی آغاز می‌کنیم که در عصر روشنگری مطرح شد.

عصر روشنگری: دین به عنوان تحریفی از دین اصلی طبیعی

عصر روشنگری شاهد پیدایش این ایده بود که دیـن در اصـل تـحریفی است از نگـرشی ذاتـاً عقلانی. اختراع کشیشان است برای استثمار جوامع و ترفیع مقام و موقعیت شخصی خود. کتاب فوق‌العاده پرنفوذ مثیو تیندل با عنوان مسیحیت به قدمت عالم یا انجیل: نسخه‌ای مجدد از دین طبیعی (۱۷۳۰) به‌خوبی بیانگر چنین نگرشی است. بانیان این تفکر بر اساس این پیشفرض عصر روشنگری که واقعیت امری است عقلانی و انسان از توانایی درک این واقعیت عقلانی برخوردار است، چنین استدلال می‌کردند که هرآنچه در پس ادیان مختلف جهان نهفته است، درنهایت ماهیتی منطقی و عقلانی دارد و، درنتیجه، توسط عقل انسان قابل دریافت، توصیف، و بررسی است.

با این حال، ایدهٔ وجود دینی عقلانی و جهانشمول، با واقعیت تنوع و گوناگونی ادیان جهان منافات داشت. به‌تدریج که آگاهی اروپاییان به خاطر رشد «ادبیات سیر و سفر» و نیز در نتیجهٔ در دسترس قرارگرفتن نوشته‌های مذهبی که به زبانهای چینی، هندی، فارسی، و سانسکریت نگاشته شده بود افزایش یافت، رفته‌رفته معلوم شد که ایدهٔ دین جهانشمول عقل با توجه به آن همه ادیان و آداب و مناسک مختلف و متنوعی که در جهان وجود دارد، ایده‌ای است سخت ناقص و ناکافی. اکثر نویسندگان دوران روشنگری، که شاید بیشتر راغب بودند سنگ عقل را به سینه زنند تا اینکه با شواهد عینی دست و پنجه نرم کنند، در مورد دین نظریاتی عنوان کردند که لااقل تا اندازه‌ای توجیه‌کنندهٔ این گوناگونی بود.

فردی به نام رالف کادورث[5] در کتابش با عنوان نظام عقلانی حقیقی جهان (۱۶۷۸) اعلام داشت که تمام ادیان درنهایت در یکتاپرستی اخلاقی مشترکی ریشه دارند: در یک دیـن ساده طبیعی که ماهیت آن اساساً اخلاقی است و در آن از هیچ‌کدام از آموزه‌ها و آداب و مراسمی که مسیحیت یا یهودیت از خود ابداع کرده‌اند خبری نیست. دین عقلانی ازلی طبیعی به دست شارحان اولیهٔ آن تحریف گشته است. ایده‌ای که در این دوران بخصوص طرفدار داشت این بود که ادیان مختلف جهان جملگی اختراع رهبران فرقه‌ای یا کشیشانی است که یگانه انگیزه‌شان از

---

5. Ralph Cudworth

این کار، حفظ قدرت و منافع شخصی خودشان بوده است. تاسیت، تاریخنگار رومی، گفته بود که موسی آیینهای مذهبی یهود را ابداع کرد تا از این طریق قوم اسرائیل پس از اخراج از مصر کماکان وحدت و انسجام دینی خود را حفظ کند. بسیاری از نویسندگان آغاز عصر روشنگری نیز همین ایده را دنبال کردند و اعلام داشتند که انواع و اقسام آداب و سنن دینی که در دنیا وجود دارد صرفاً در پاسخ به موقعیتهای تاریخی بخصوصی اختراع شده است و اکنون که مدتها از آن زمان گذشته است، دیگر کاربرد ندارد. حال راه برای بازیافتن دین ازلی و جهانشمول طبیعی هموار گشته است ــ دینی که به تمام نزاعهای دینی انسانها پایان خواهد داد.

ایدهٔ «خرافه» در این دوران اهمیت بسیار یافت و اغلب به عنوان مترادفی برای واژهٔ «مذهب» به‌کار می‌رفت. جان ترنچارد[6] در کتابش، با عنوان تاریخ طبیعی خرافه (۱۷۰۹)، چنین استدلال‌کرد که انسان ذاتاً موجودی زودباور است و همین امر باعث می‌شود که یکتاپرستی خیلی زود به مرتبه‌ای نازل‌تر سقوط کند و جای خود را در جوامع بشری به انواع و اقسام آداب و سنن دینی دهد. اینکه نظریاتی از این قبیل تا چه حد با استقبال‌گرم عموم روبه‌رو شد، به‌خوبی از این جمله در ایندیپندنت ویگ[7] (به تاریخ ۳۱ دسامبر ۱۷۲۰) پیداست: «مهم‌ترین نقطه‌ضعف انسان خرافه‌پرستی است. بشر ذاتاً از موجودات نامرئی و ناشناخته در هراس است.»

مذهب، از نظر ترنچارد، مظهر پیروزی خرافه بر عقل بود. تنها با از بین بردن چنین اعتقادات و آداب و مراسم خرافاتی بود که می‌شد به دامان دین ساده و جهانشمول طبیعت بازگشت. در دوران روشنگری در فرانسه نیز فردی به نام پل هانری تری[8] نظری مشابه مطرح کرد. وی اعلام داشت که دین چیزی جز اختلالی بیمارگونه نیست. انقلاب فرانسه تمام عزم خود را معطوف آن داشت که این به‌اصطلاح اختلال را ریشه‌کن سازد؛ اما وقتی در این کار ناکام ماند، دیدگاه عصر روشنگری نسبت به دین یکسر زیر سؤال رفت. نگرشی که لودویگ فویرباخ درپیش گرفت، ظاهراً راه چارهٔ تازه‌ای بود برای وضعیت دینی نابسامان اروپا در این زمان.

لودویگ فویرباخ: دین به عنوان جنبهٔ عینیت یافتهٔ احساسات بشر

فویرباخ در مقدمهٔ ویرایش نخست کتاب معروفش جوهر مسیحیت (۱۸۴۱) می‌نویسد: «هدف از کتاب حاضر این است که نشان دهیم اسرار فوق‌طبیعی دین بر واقعیات طبیعی کاملاً ساده‌ای استوار است.» ایدهٔ اصلی که کتاب درصدد القای آن است به‌طرزی فریبنده ساده می‌نماید: ابنای

---

6. John Trenchard 7. *Independent Whig* 8. Paul Henri Thiry

بشر خود خدایان و ادیان خود را خلق کرده‌اند. این ادیان و خدایان درواقع مظهر و تجلی مفاهیم آرمانی است که خود انسان در مورد آمال، نیازها، و ترسهای خویش در ذهن دارد. پیش‌تر به برخی از جنبه‌های دیدگاه فویرباخ اشاره کردیم (نک: صص ۲۵۲-۲۵۳). اکنون جا دارد آراء او را به‌تفصیل بررسی کنیم.

درست نیست بگوییم هدف فویرباخ صرفاً این است که امور الاهی را به امور طبیعی تنزل دهد. اهمیت جاودان کار فویرباخ در این است که شیوه‌هایی را که از آن طریق مفاهیم دینی در ذهن انسان نشو و نما می‌یابد زیر ذره‌بین می‌گذارد و به موشکافی آنها می‌پردازد. این فرضیه که ابنای بشر خدایان را به صورت خود خلق می‌کنند، ماحصل بررسی انتقادی قشری و بنیادینی است پیرامون مفهوم‌پردازی در دین، و بر مفاهیم هگلی از خودبیگانگی[۹] و خودعینیت‌بخشی[۱۰] مبتنی است.

مطابق تحلیل هگل از آگاهی[۱۱]، باید بین ذهن و عین (یا سوبژه و ابژه) ارتباطی صوری[۱۲] وجود داشته باشد. مفهوم «آگاهی» را نمی‌توان به عنوان ایده‌ای انتزاعی جداگانه بررسی کرد، زیرا این مفهوم لزوماً به موضوعی عینی[۱۳] وابسته است: «آگاهی» داشتن یعنی آگاهی از چیزی. آگاهی انسان از احساساتی چون ترس یا عشق سبب می‌شود به چنین احساساتی جنبهٔ عینی دهد و، درنتیجه، آنها را بیرونی سازد. بدین‌ترتیب، مشخص می‌شود که صفات الاهی درواقع همان صفات انسانی‌اند.

> آگاهی از خدا درواقع آگاهی انسان است در مورد خود. معرفت در مورد خدا نیز چیزی جز معرفت انسان در مورد خود نیست. از طریق خدا می‌توان انسان را شناخت و، برعکس، از طریق انسان نیز می‌توان به شناخت خدا نایل شد. این دو درواقع یک چیزند... آنچه از نگاه مذهبِ متقدم‌تر امری عینی تلقی می‌شد، بعدها امری ذهنی دانسته شد. آنچه در گذشته خدا قلمداد می‌شد و مورد پرستش قرار می‌گرفت، اکنون معلوم شده که چیزی است بشری. آنچه را زمانی دین می‌پنداشتند، کمی بعد بت‌پرستی شناخته شد: انسانها درواقع طبیعت خود را می‌پرستند. آدمیان به خود جنبهٔ عینی می‌دادند، غافل از اینکه موضوع این عینیت‌یافتگی[۱۴] خودشان هستند. این قدم از سوی دین بعدی برداشته می‌شود.

---

9. self-alienation
10. self-objectification
11. consciousness
12. formal
13. an object
14. objectification

از این رو، هر قدمی که در زمینهٔ دین برداشته می‌شود، به عمیق‌تر شدن شناخت انسان در مورد خود منجر می‌شود.

روشن است که فویرباخ دو واژهٔ «مسیحیت» و «دین» را در سرتاسر جوهر مسیحیت به عنوان مترادف به‌کار می‌برد و، بدین‌ترتیب، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که نظریه‌اش در توجیه ادیانی که خدایی در آنها وجود ندارد به مشکل برمی‌خورد. با این حال، همین که الاهیات مسیحی را به انسان‌شناسی تقلیل می‌دهد، خود بسی شایان توجه است.

مهم‌ترین بررسی شناخت‌شناسی که کتاب جوهر مسیحیت بدان می‌پردازد، همانا نقش احساسات در روند مفهوم‌پردازی مذهبی است. این بررسی فویرباخ برای دیدگاه مبتنی بر «احساسات دینی»، که بعدها شلایرماخر و دیگر متفکران لیبرال مطرح کردند، دارای دلالتهای مهمی است. از نظر فویرباخ، الاهیات مسیحی همیشه خواسته است تصویر بیرونی‌شدهٔ «احساس» یا خودآگاهی را به عنوان یک «جوهر مطلق دیگر» تعبیر و تفسیر کند؛ حال آنکه، درواقع «احساسی است در مورد خود.» احساسات یا تجربیات دینی انسان را نمی‌توان آگاهی در مورد خدا دانست، بلکه صرفاً شناخت و آگاهی انسان است در مورد خود ــ آگاهی و شناختی که انسان در مورد آن دچار سوء‌تعبیر شده است (و به‌اشتباه آن را به حساب خدا می‌گذارد). اگر احساس ابزار حیاتی دین است، در آن صورت ذات خدا چیزی نیست مگر تجلی ذات احساس ... جوهر الاهی، که از طریق احساس درک می‌شود، درواقع چیزی جز جوهر احساس نیست که حال دچار خودشیفتگی شده است ــ چیزی نیست جز احساس خودشیفتگی.

با این حال، بررسی فویرباخ گرچه ممکن است حائز اهمیت بوده باشد، اندکی بعد تحت‌الشعاع آراء کارل مارکس قرار گرفت که اکنون بدو می‌پردازیم.

کارل مارکس: دین، محصول بیگانگی اجتماعی-اقتصادی

مارکس در دستنوشته‌هایی که پیرامون مسائل سیاسی و اقتصادی به سال ۱۸۴۴ نگاشته است در مورد دین موضعی در پیش می‌گیرد که آشکارا حاکی از تأثیر فویرباخ بر اوست. می‌گوید دین وجودی مستقل ندارد، بلکه انعکاسی است از دنیای مادی، و از آمال و نیازهای ابنای بشر سرچشمه گرفته است (نک: صص ۱۰۴-۱۰۸). «دنیای دین صرفاً انعکاسی است از دنیای واقعی.» مارکس می‌گوید: «دین صرفاً خورشید خیالی است که آدمها فکر می‌کنند دارد دور آنها می‌چرخد، تا اینکه عاقبت متوجه می‌شوند این خودشانند که در مرکز انقلاب خویش قرار گرفته‌اند.» به

عبارت دیگر، خدا صرفاً تجلی نگرانیها و خواسته‌های خود انسان است. انسانها «در واقعیت تخیلی آسمان دنبال موجودی فوق‌انسانی می‌گردند، ولی در آنجا چیزی جز انعکاسی از خود نمی‌یابند.»

و اما طبیعت انسان که تولیدکنندهٔ چنین عقاید دینی است، طبیعتی از خودبیگانه است. مفهوم «بیگانگی» در نظریهٔ مارکس در مورد نحوهٔ پیدایش باورهای دینی مفهومی است کلیدی. «انسان دین را می‌سازد، نه دین انسان را. دین عبارت است از خودآگاهی یا عزت‌نفس کسانی که یا خود را نیافته‌اند، یا خود را از نو گم کرده‌اند.» دین محصول بیگانگی اجتماعی و سیاسی است؛ از این بیگانگی نشئت می‌گیرد و، همزمان، به‌خاطر نوعی مستی معنوی که نمی‌گذارد توده‌ها به وضعیت خود پی ببرند و چاره‌ای برای آن بیندیشند، مشوق این بیگانگی نیز هست. دین تسلای خاطری است که باعث می‌شود مردم بتوانند بیگانگی اقتصادی خود را تحمل کنند. اگر چنین بیگانگی در کار نبود، دیگر به دین نیز احتیاجی نمی‌بود. تقسیم نیروی کار و وجود مالکیت خصوصی، نظام اقتصادی و اجتماعی جامعه را دچار بیگانگی می‌سازد.

از دیدگاه ماتریالیسم، وقایع دنیای مادی به همان نسبت باعث بروز تغییرات در دنیای اندیشه می‌شوند. به همین جهت، دین نیز معلول برخی شرایط اجتماعی و اقتصادی خاص است. اگر این شرایط تغییر کند و بیگانگی اقتصادی ریشه‌کن شود، دیگر خبری از دین نخواهد بود. دین دیگر هیچ کاربرد مفیدی نخواهد داشت. شرایط ناعادلانهٔ اجتماعی است که به ظهور دین می‌انجامد، و دین نیز به‌نوبهٔ‌خود از این ناعدالتی اجتماعی حمایت می‌کند. «بنابراین پیکار با دین به‌طور غیرمستقیم پیکاری است علیه دنیایی که دین رایحهٔ معنوی آن است.»

بدین‌ترتیب، مارکس بر این باور است که دین مادام که در زندگی انسانهای از خودبیگانه می‌تواند پاسخگوی نیازی باشد، پابرجا خواهد ماند. «انعکاس دینی دنیای واقعی... تنها زمانی ناپدید خواهد شد که روابط عملی زندگی روزانه برای مردم، جز روابطی کاملاً منطقی و قابل‌فهم در رابطه‌شان با یکدیگر، و نیز در ارتباط با طبیعت، به ارمغان نیاورد.» فویرباخ پیش‌تر اعلام داشته بود که دین درواقع برون‌فکنی نیازهای انسان است و تجلی «اندوه به‌زبان‌آمدهٔ جان.» مارکس با این نظر فویرباخ کاملاً موافق است. منتها پا را از این حد بسی فراتر می‌نهد و دیدگاهی بنیادی‌تر دارد. می‌گوید فقط کافی نیست توضیح دهیم که دین چگونه در نتیجهٔ اندوه و بی‌عدالتی موجود در دنیا به‌وجود می‌آید، بلکه باید با تغییر دادن وضع دنیا درصدد ریشه‌کن کردن عواملی برآییم که به پیدایش دین انجامیده است. در اینجا لازم است به این نکته توجه داشته باشیم که تحلیل فویرباخ پیرامون نحوهٔ پیدایش دین، از نظر مارکس، کاملاً صحیح و معتبر است، هرچند معتقد است که فویرباخ در تشخیص این موضوع که درک خاستگاه دین چگونه می‌تواند درنهایت

به ریشه‌کن‌سازی دین بینجامد ناکام مانده است. گفتهٔ معروف او در بند یازدهم نوشته‌اش ــ گفته‌ای که به فویرباخ اشاره دارد و اغلب از آن نقل‌قول شده است ــ نیز بیانگر همین نکته است: «فلاسفه ــ هریک به‌گونه‌ای ــ صرفاً به تعبیر و تفسیر وضع دنیا پرداخته‌اند؛ حال آنکه، مسئلهٔ مهم تغییر وضع دنیاست.»

زیگموند فروید: دین به عنوان وسیلهٔ دلخوشی

عقاید اصلی فویرباخ و مارکس در قالب نوشته‌های زیگموند فروید، روانکاو معروف، جانی دوباره یافت. درواقع، احتمالاً درست‌تر آن است که بگوییم نظریات فرافکنی[۱۵] یا وسیلهٔ دلخوشی[۱۶] را امروز بیشتر از منظر فروید می‌شناسند تا به روایت اولیهٔ آن که فویرباخ مطرح کرد. مهم‌ترین اثر فروید در این زمینه که به بهترین وجه بیانگر نظریات اوست، کتابی است با عنوان آیندهٔ یک توهم (۱۹۲۷)، که نسبت به دین دیدگاهی سخت تقلیل‌گرایانه[۱۷] دارد.

از نظر فروید، عقاید دینی «توهماتی بیش نیستند؛ تحقق کهن‌ترین، شدیدترین، و ضروری‌ترین خواسته‌های انسان‌اند.» دین تداوم هنجارهای کودکانه است در دوران پس از بلوغ؛ صرفاً واکنشی است ناپخته نسبت به آگاهی فرد از عجز و ناتوانی خود، که باعث می‌شود شخص به تجربیات دوران کودکی بازگردد و توجهی را که از پدر و مادر می‌دید دوباره در خاطر زنده سازد: «پدرم از من محافظت می‌کند. او بر همه‌چیز احاطه دارد.» بدین‌ترتیب، اعتقاد به خدایی شخصی، توهمی کودکانه بیش نیست. مذهب صرفاً نوعی وسیلهٔ دلخوشی است؛ توهمی است که به‌راحتی ممکن است به صورت ناهنجاری بیمارگونه درآید.

امیل دورکم[۱۸]: دین و آیین دینی

دورکم در کتابش با عنوان اَشکال ابتدایی حیات دینی (۱۹۱۲) رابطه بین دین و نهادهای جامعه را بررسی می‌کند. وی بویژه موضوع توتم‌پرستی در میان بومیان استرالیا را مورد مطالعه قرار می‌دهد و اکثر نظریاتی که مطرح می‌کند نیز بر اساس همین مطالعه است. از نظر دورکم، توتم‌پرستی نمایانگر «صورت ابتدایی حیات دینی» است. توتم، در اصل، حیوان یا گیاهی بود که در نظر قومی خاص از اهمیت نمادین خاصی برخوردار بود. به همین جهت آن را چیزی مقدس می‌دانستند، بدین‌معنا که از امور عادی و معمولی زندگی روزمرهٔ بشر جدایش می‌کردند.

---

15. projection 16. wish-fulfillment 17. reductionist 18. Emile Durkheim

دورکم می‌گوید دلیل این کار این است که توتم مظهر تمام آن ارزشهایی تلقی می‌شود که شالودهٔ جامعه بر آنها استوار است. به همین جهت، حکم نماد یا مظهر یک گروه را دارد. درنتیجه، عزت و احترامی که برای آن قائل می‌شوند درواقع احترام به خود گروه و ارزشهای بنیادین آن است. بدین‌ترتیب، آنچه در حقیقت مورد پرستش واقع می‌شود نه توتم، بلکه خود جامعه است. آداب و مراسمی نیز که با این پرستش همراه است درواقع انعکاسی است از نیاز به وحدت و انسجام اجتماعی. آیینهای دینی ویژه‌ای که به هنگام تولد، ازدواج، یا مرگ اجرا می‌شود در حقیقت مهر تأییدی است مجدد بر وحدت و انسجام گروهی در لحظاتی که به لحاظ فرهنگی برای جامعه دارای اهمیتی خاص است. به عنوان مثال، آیین و مراسم ویژهٔ خاکسپاری نشان‌دهندهٔ آن است که گرچه فردی از اعضای جامعه درگذشته است، ارزشهای جامعه کماکان زنده و پابرجایند.

دورکم بر این باور است که دین، به‌رغم ظهور جهان‌بینی علمی، کماکان در آینده نقشی مهم بر عهده خواهد داشت، زیرا ضامن اتحاد و انسجام در بین جوامع است (نکته‌ای که پیش‌تر در مورد رازهای کلیسا ملاحظه کردیم: نک: صص ۵۶۹-۵۷۱). ظهور مذهب مدنی[19] را در امریکا، که بر شخص رئیس‌جمهوری یا پرچم امریکا به عنوان مظاهر این کشور استوار است، یا ظهور مذهب رسمی الحادی در شوروی سابق تحت حکومت لنین و استالین را می‌توان گواهی بر صحت این دیدگاه دانست.

کارل بارت و دیتریش بونهوفر: دین به عنوان ابداعی بشری

آخرین دیدگاه مهمی که در این ارتباط بررسی می‌کنیم، در مسیحیت و بویژه در الاهیات دیالکتیکی کارل بارت ریشه دارد. بر اساس این دیدگاه، دین جز ابداع خود بشر نیست و انسان آن را به نشانهٔ طغیان علیه خدا ساخته و پرداخته است. دین، در این دیدگاه، تلاش انسان دانسته می‌شود برای جستن خدا در آن بالاها ــ تلاشی که کاملاً با مکاشفهٔ خدا در مورد خود (که ثابت می‌کند دین جز یک ابداع بشری نیست) در تعارض است.

لابد به‌یاد دارید که بارت علوم الاهی را در محافل پروتستان لیبرال آلمان فراگرفت. «پروتستان فرهنگی» آن زمان بر اهمیت این موضوع که بشر ذاتاً موجودی مذهب‌گراست تأکیدی خاص داشت. و اما بارت در ۱۹۱۶، در سخنرانی خود با عنوان «عدالت خدا»، اعلام داشت که مذهب‌گرایی انسان چیزی جز برج بابل نیست: ساخته و پرداختهٔ خود انسان است و از طغیان او

19. civil religion

در برابر خدا حکایت دارد. از نظر بارت، میان مکاشفهٔ خدا برای انسان، که به ایمان می‌انجامد، و جست‌وجوی انسان برای یافتن خدا که به دین منتهی می‌شود، شکافی بنیادین وجود دارد. بدین‌ترتیب، بارت می‌تواند همصدا با فویرباخ و مارکس زبان به انتقاد از دین بگشاید، دقیقاً به این خاطر که این انتقادات، به زعم او، متوجه دین است به عنوان ابداعی بشری. بارت دین را مانعی می‌داند که آن را باید ریشه‌کن کرد تا انسان بتواند خدا را در مسیح ببیند. دین در بدترین حالت بت‌پرستی است، زیرا مردم از این طریق آنچه را ساخته و پرداختهٔ خودشان است می‌پرستند.

بسیاری از نویسندگان کوشیده‌اند دیدگاه بارت را در مورد دین در عبارت «براندازی دین» خلاصه کنند. البته درست است که بخش هفدهم از قسمت دومِ جلد اول کتاب اصول قطعی اعتقادات کلیسا در ترجمهٔ معیار انگلیسی بدین عنوان است: «مکاشفهٔ خدا به عنوان براندازی دین.» اما این عبارت در زبان انگلیسی کاملاً غلط‌انداز است و نیاز به توضیح دارد. فراموش نکنیم که بارت به زبان آلمانی می‌نوشت و نه به انگلیسی. واژهٔ آلمانی که در انگلیسی به براندازی ترجمه شده است در اصل Aufhebung است ـــ اصطلاحی که در محافل فلسفی آلمان و بویژه در میان هگل و پیروانش تاریخ استفاده غنی و درازی دارد. Aufhebung اصطلاحی است مبهم و ریشهٔ آن دو معنای مختلف را می‌رساند: یکی «برداشتن»، دیگری «جلال دادن».

البته تردید نیست که بارت در نوشته‌های اولیهٔ خود نگرش بسیار منفی نسبت به دین داشته و آن را به عنوان ابداعی بشری رد کرده است. اما تأکید بارت در اینجا بر گرایش ذاتی انسان است مبنی بر مفهوم‌پردازی در مورد خدا و یافتن توجیهی برای این مفهوم‌پردازی. انتقاد او نه متوجه سایر ادیان، بلکه به‌طور کلی از خود دین است. او پدیدهٔ «دین» را هم در مسیحیت در کار می‌بیند، هم در تمام ادیان دیگر. برای مثال، ارزشهای فرهنگی خیلی زود به انجیل راه یافت و با آن درآمیخت. در این مورد، بارت بویژه نگران مبارزات کلیسای آلمان در دهٔ ۱۹۳۰ بود و عقیده داشت که مفاهیم و عقاید آلمانی در جریان این مبارزات به صورت جزئی از ایمان مسیحی درآمده است.

و اما این نگرش ضددینی بارت در دوران بعدی فعالیتش تعدیل یافت و او هر روز بیش از پیش متقاعد می‌گشت که انسان در این دنیا به‌راستی به دین نیاز دارد. بدین‌ترتیب، «دین» در آثار بعدی او بیشتر به‌معنای «نهادهای انسانی» یا «اَشکال مختلف پرستشی» به‌کار می‌رود، و نه به معنای «تلاش انسان برای پی بردن به چگونگی خدا». به همین جهت، اشارهٔ بارت به «براندازی» دین، منطقی به‌نظر نمی‌رسد، زیرا خود او تأکید دارد که «دین» به عنوان آنچه برای تقویت و تداوم ایمان بشر ضروری است، کماکان به حیات خود ادامه خواهد داد. بلکه منظور بارت

درواقع این است که بگوید محض فیض خدا، اکنون خود خدا جایگزین این «دین» شده و ورای آن قرار گرفته است. بدین‌ترتیب، دین اکنون معنایی خنثی دارد و نه منفی.

و اما دیتریش بونهوفر قطعاً نظری غیر از این داشت. عموماً بر این باورند که ارزنده‌ترین خدمت بونهوفر به الاهیات نوین، بررسی وضعیت فرهنگی بود که باید پیام مسیح در دنیای مدرن در چارچوب آن اعلام شود. بونهوفر در پنجم ماه آوریل سال ۱۹۴۳ به اتهام دست داشتن در توطئهٔ نافرجام علیه آدولف هیتلر توسط گشتاپو دستگیر شد. وی در طی هجده ماهی که در زندان تگل[20] در برلین محبوس بود، اثر معروف خود نامه‌ها و نوشتارهایی از زندان را نوشت که حاوی تأملات اوست پیرامون مسئلهٔ هویت عیسی مسیح در «دنیایی بالغ‌شده»[21] ــ زمانی که «از دین خبری نیست.» بونهوفر در این اثر با شور و حرارت خواستار «مسیحیتی غیردینی»[22] شد.

با این حال، این عبارت نافذ به‌کرات سوءتعبیر شده است. لبهٔ تیز انتقادات بونهوفر متوجه اَشکالی از مسیحیت بود که شالودهٔ خود را بر این پیشفرض قرار داده بودند که انسان ذاتاً موجودی مذهبی است ــ پیشفرضی که از نظر بونهوفر، با توجه به وضعیت دنیای امروز که بی‌خدایی در آن بیداد می‌کند، پیشفرضی بی‌اساس است. «مسیحیت غیردینی» ایمانی است نه مبتنی بر ایدهٔ بی‌اساس و از اعتبار افتادهٔ «مذهب‌گرایی ذاتی انسان»، بلکه مبتنی است بر مکاشفهٔ خدا در مسیح. بنابراین، نباید دست نیاز به سوی فرهنگ، متافیزیک، یا دین دراز کنیم، زیرا جملهٔ اینها در دنیای غیردینی امروز ذاتاً ناپذیرفتنی هستند و قطعاً سبب می‌شوند انسان در مورد خدا درکی مخدوش و منحرف داشته باشد (در اینجا بین آراء بارت و بونهوفر قرابتی نزدیک می‌بینیم). مسیح مصلوب‌شده الگویی در مورد خدا در اختیارمان نهاد که برای دنیای امروزی ما کاملاً مناسب است ــ خدایی که «اجازه می‌دهد او را از دنیا بیرون رانده، بر صلیب کشند.» این‌گونه نظریات، بویژه از آن جهت که به دنیای غیردینی جدید مربوط بود و باعث می‌شد که پایه و اساس الاهیات را در چیزی غیر از دین یا متافیزیک جست، برای نظام مسیح‌شناسی آلمان پس از جنگ فوق‌العاده مفید واقع شد، و در دههٔ ۱۹۶۰ نیز بر بسیاری از نویسندگان امریکا تأثیری عمیق برجای نهاد.

با این حال، آنچه بونهوفر می‌گفت آشکارا مشکلاتی را نیز به‌همراه داشت. بسیاری از نویسندگان قشری‌تر آن دوران، عبارات «مسیحیت غیردینی» بونهوفر و «براندازی دین» بارت را به معنای پایان زندگی مسیحی جمعی یا ترک مفاهیم مربوط به مسیحیت سنتی تعبیر کردند.

---

20. Tegel 21. a World Come of Age 22. a "religionless" Christianity

چنین سوءتعبیراتی را به‌وضوح می‌توان در آثار مهم و پرطرفدار دههٔ ۱۹۶۰، نظیر کتاب صداقت نسبت به خدا[23] نوشتهٔ جان رابینسن، و جنبش «مرگ خدا» شاهد بود.

حال که یکی از دیدگاههای مسیحی در مورد مسئلهٔ دین به مفهوم عام را از نظر گذراندیم، جا دارد به سراغ دیدگاههای منحصراً مسیحی نسبت به دیگر ادیان برویم.

دیدگاههای مسیحی در مورد ادیان دیگر

مسیحیت تنها یکی از بیشمار سنن دینی موجود در دنیاست. بنابراین، با دیگر سنن دینی چه رابطه‌ای دارد؟ این سؤال به‌هیچ‌وجه تازگی ندارد و در سراسر تاریخ مسیحیت مدام مطرح شده است. نخست، مسئلهٔ رابطهٔ مسیحیت با یهودیت مطرح شد که این آیین در سالهای ۳۰ تا ۶۰ میلادی از بطن آن برخاسته بود. به‌تدریج که مسیحیت گسترش یافت، خود را با آداب و مناسک و عقاید دینی دیگری نیز مواجه دید که بت‌پرستی رایج در دوران باستان از جملهٔ آنهاست. و آنگاه که در قرن پنجم در هند تثبیت شد، با انواع و اقسام جنبشهای فرهنگی بومی هند روبه‌رو شد که اندیشه‌مندان مذهبی غرب همه آنها را به‌غلط با هم طبقه‌بندی کرده‌اند و مجموعاً آیین هندو خوانده‌اند. در بین اعراب نیز مسیحیت مدتهاست که آموخته است چگونه در ناحیهٔ شرق مدیترانه در کنار اسلام زیست کند.

امروز مسئلهٔ رابطهٔ مسیحیت با دیگر سنن دینی، تااندازه‌ای در نتیجهٔ چندفرهنگی شدن جامعهٔ غرب، در محافل الاهیاتی آکادمیک غرب اهمیتی تازه یافته است. چنانکه خواهیم دید، در این مورد سه نگرش عمده مطرح شده است. اما بد نیست کار خود را با بررسی خود مفهوم دین آغاز کنیم.

نگرشی ساده‌لوحانه راجع به دین ممکن است آن را عبارت بداند از جهان‌بینی که معتقد به وجودی برتر است یا چنین موجودی را می‌پرستد. حال آنکه، کاستیهای چنین تصوری ــ که ویژهٔ تفکر دئیسم یا عقل‌گرایی عصر روشنگری بود ــ به‌سهولت قابل‌تشخیص است. اکثر مردم آیین بودا را یکی از ادیان می‌دانند؛ حال آنکه، در این آیین از اعتقاد به وجودی برتر خبری نیست. در مورد «دین» هر تعریف دیگری هم که ارائه دهیم، باز این مشکل وجود خواهد داشت. هیچ عنصر واحدی نیست که تمام ادیان مختلف ــ به لحاظ ایمانی یا آیینی ــ در آن وجه اشتراک داشته باشند. این‌گونه است که ادوارد کونتسه[24]، بزرگترین صاحب‌نظر در زمینهٔ آیین بودا،

---

23. *Honest to God* 24. Edward Conze

می‌گوید: «زمانی مجموعه‌ای از شرح حال زندگی قدیسان کاتولیک رومی را مطالعه می‌کردم. از میان تمام آنها حتی یک نفر هم نبود که مطابق آیین بودا فرد نیکی بوده باشد... این قدیسان هرچند مسیحیان خوبی بودند، از دید آیین بودا بوداییان بدی محسوب می‌شدند.»

امروز دیگر تقریباً همه قبول دارند که این گفته که تمام ادیان دنیا در اصل یک چیز می‌گویند، سخنی سخت گمراه‌کننده است. «در تمام این کثرت ادیان، هیچ جوهر واحد یا آنچه یگانه محتوای اشراق یا مکاشفه باشد، یا تنها راه نجات یا رهایی محسوب شود وجود ندارد.» (دیوید تریسی). جان بی. کوب نیز، در همین راستا، به مشکلات عدیده‌ای اشاره می‌کند که کسانی که می‌گویند چیزی به نام «جوهر تمام ادیان» وجود دارد خود را با آن مواجه خواهند دید:

> بگومگو بر سر اینکه دین به‌راستی چیست، کاری بیهوده است زیرا اصلاً چیزی به اسم دین وجود ندارد. آنچه هست صرفاً سنتها، جنبشها، جوامع، اقوام، و آیینها و اعتقاداتی است که از ویژگیهایی برخوردارند که با آنچه اکثر مردم از دین در ذهن دارند مطابقت دارد.

کوب تأکید می‌ورزد که این پیشفرض که دین را جوهری است، باعث مخدوش شدن بحثهایی شده که اخیراً پیرامون موضوع رابطهٔ سنن دینی مختلف جهان در جریان بوده است. به عنوان مثال، به این نکته اشاره می‌کند که آیین بودا و آیین کنفوسیوس هر دو از عناصر «دینی» برخوردارند، اما این لزوماً بدان‌معنا نیست که می‌توان آنها را «دین» خواند. بسیاری از «ادیان» درواقع جنبشهای فرهنگی‌اند که دارای عناصر دینی هستند.

ظاهراً این ایده که دین به مفهومی جهانشمول وجود دارد و ادیان و مذاهب مختلف دنیا جملگی انشعابات آنند، نخستین بار در دوران روشنگری مطرح شد. اگر بخواهیم در این مورد مثالی زیست‌شناختی بیاوریم، باید بگوییم این پیشفرض که طبقه‌ای از دین وجود دارد که ادیان دیگر گونه‌های مختلف آنند، ایده‌ای کاملاً غربی است و خارج از فرهنگ غرب هیچ معادلی ندارد ــ مگر از سوی کسانی که در غرب تحصیل کرده‌اند و پیشفرضهای آن را بی‌چون‌وچرا پذیرفته‌اند.

و اما تکلیف دیدگاههای مسیحی پیرامون رابطهٔ مسیحیت با دیگر سنن دینی چه می‌شود؟ چنین سننی را با توجه به این باور مسیحی که خدا می‌خواهد تمام مردم جهان نجات یابند و این نجات از طریق عیسی مسیح قابل‌دریافت است، چگونه باید تعبیر کرد؟ در اینجا باید تأکید کنیم که کار الاهیات مسیحی این است که سایر سنن دینی را از دیدگاه خود مسیحیت بررسی کند. به همین جهت، مخاطب این بررسی‌ها پیروان ادیان دیگر یا ناظران غیردینی

آنها نیست و قصد هم ندارد موجبات رضایت‌خاطر آنها را فراهم آورد.

در این ارتباط، می‌توان به سه دیدگاه عمده اشاره کرد: جزئی‌گرایی[۲۵]، که **معتقد** است تنها کسانی که پیام انجیل مسیح را می‌شنوند و بدان لبیک می‌گویند نجات خواهند یافت؛ **همه‌گرایی**[۲۶]، که می‌گوید گرچه مسیحیت مکاشفهٔ اصلی خدا برای بشریت است، پیروان دیگر سنن دینی نیز می‌توانند نجات یابند؛ و، بالأخره، کثرت‌گرایی[۲۷]، که بر اساس آن تمام سنن دینی بشر به یک اندازه معتبرند و همگی ما را به حقیقت دینی واحدی رهنون می‌شوند. در اینجا هر یک از این سه دیدگاه را جداگانه بررسی می‌کنیم.

جزئی‌گرایی

شاید بتوان بهترین تبیین این دیدگاه را در آثار هندریک کرامر[۲۸]، بویژه در کتابش با عنوان پیام مسیحیت در دنیایی غیرمسیحی (۱۹۳۸)، سراغ جست. کرامر تأکید داشت که «خدا، یگانه راه، یگانه راستی، و یگانه حیات را در عیسی مسیح مکشوف ساخته است، و می‌خواهد این حقیقت بر تمامی دنیا آشکار گردد.» این مکاشفه کیفیتی جداگانه و منحصربه‌فرد دارد، و نمی‌توان آن را در کنار مکاشفات دیگری که در سایر سنن دینی یافت می‌شود قرار داد.

و اما به اینجا که می‌رسیم، به‌نظر می‌رسد این دیدگاه تااندازه‌ای توسع معنایی می‌یابد. خود کرامر آنگاه که می‌گوید خدا «به‌گونه‌ای مخدوش و مبهم از طریق عقل، طبیعت، و تاریخ» بر عالمیان می‌تابد، ظاهراً بر این عقیده است که خارج از مسیح نیز می‌توان به‌واقع خدا را شناخت. منتها سؤال اینجاست که آیا چنین شناختی تنها در مسیح قابل دریافت است، یا آیا مسیح تنها راهی است که از طریق آن می‌توان چنین شناختی را در جاهای دیگر تشخیص داد و تعبیر کرد؟

برخی از جزئی‌گرایان (مانند کارل بارت) سخت بر این باورند که خارج از مسیح به‌هیچ‌وجه نمی‌توان خدا را شناخت. و اما برخی دیگر (مانند کرامر) قبول دارند که خدا خود را بـه طـرق بسیار و در جاهای مختلف مکشوف می‌سازد، اما اصرار می‌ورزند که این مکاشفه را تنها در پرتو مکاشفهٔ قطعی خدا در عیسی مسیح می‌توان به‌درستی درک کرد و فهمید. (آنچه در اینجا می‌بینیم شباهت زیادی دارد با بحث بر سر شناخت طبیعی و شناخت مکاشفه‌گونه در مورد خدا).

و اما تکلیف کسانی که انجیل مسیح را نشنیده‌اند چه می‌شود؟ چه بر سر آنها می‌آید؟ آیا نه این است که جزئی‌گرایان درواقع امکان نجات را برای کسانی که پیام مسـیح را نشـنیده‌انـد یـا

25. particularism 26. inclusivism 27. pluralism 28. Hendrik Kraemer

شنیده‌اند اما آن را رد کرده‌اند منتفی می‌دانند؟ این انتقادی است که مخالفان این نگرش همواره علیه آن عنوان کرده‌اند. به عنوان مثال، جان هیک، که کثرت‌گراست، می‌گوید این آموزه که نجات تنها از طریق مسیح میسر است با این اعتقاد که ارادهٔ خدا این است که تمام ابنای بشر نجات یابند، درتعارض است. تنها با بررسی دیدگاه کارل بارت است که متوجه می‌شویم آنچه هیک در این باره می‌گوید درست نیست. عقاید بارت را به‌جرئت می‌توان عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین دیدگاه مدافع جزئی‌گرایی در قرن بیستم دانست.

بارت اعلام می‌دارد که نجات تنها از طریق مسیح میسر است. با این حال، بر این نکته نیز تأکید دارد که در آخر زمان ــ یعنی در پایان تاریخ ــ سرانجام فیض بر بی‌ایمانی پیروز خواهد شد (ایده‌ای که پیش‌تر در ارتباط با آموزهٔ برگزیدگی بررسی کردیم؛ نک: صص ۵۰۹-۵۱۱). فیض خدا درنهایت به‌طور کامل پیروز می‌شود و همگان به مسیح ایمان خواهند آورد. این تنها راه نجات است ــ اما، در عین حال، راهی است که محض فیض خدا، به روی همگان باز است. از نظر بارت، جهانشمول بودن نجات به‌هیچ‌وجه ناقض جزئی بودن مکاشفهٔ خدا در مسیح نیست.

و اما اخیراً لسلی نیوبیگین (متولد ۱۹۰۹) ــ نویسندهٔ انگلیسی که قسمت اعظم فعالیتش را به عنوان اسقفی مسیحی در هند گذرانده است ــ درخصوص جزئی‌گرایی نگرش تازه‌ای به دست داده است. نیوبیگین، بر اساس پاره‌ای ملاحظات، به دفاع از جزئی بودن ایمان مسیحی برمی‌خیزد و ازجمله چنین استدلال می‌کند که دیدگاه کثرت‌گرایی از بیخ‌وبن برخطاست. این نکته را با برشمردن مشکلات موضع ویلفرد کنتول اسمیت[۲۹] تبیین می‌کند که عقیده داشت تمام ادیان در اساس تجربه‌ای مشترک دارند.

> روشن است که اسمیت وجود متعالی[۳۰] را مقوله‌ای کاملاً صوری می‌داند. فرد پرستش‌کننده می‌تواند این وجود را به هر شکل که دلش خواست تصور کند. به همین جهت، دیگر چیزی به نام پرستش کاذب یا گمراه‌کننده معنا ندارد، زیرا واقعیتی که پرستش متوجه آن است واقعیتی است ناشناختنی. اسمیت این سخن یوگاواسیسته[۳۱] را که «تو را صورتی نیست. تنها صورتی که می‌توان برای تو متصور شد، شناختی است که از تو داریم»، «یکی از روشنگرترین بیانات الاهیاتی که سراغ دارم» می‌خواند. به اعتقاد او، هرگونه ادعایی مبنی بر منحصربه‌فرد بودن مفهومی خاص در مورد وجود متعالی ــ مثلاً این ادعای مسیحیت که وجود

---

29. Wilfred Cantwell Smith 30. The Transcendent 31. Yogavasistha

متعالی به‌طور کامل در عیسی حضور دارد (کولسیان ۱: ۱۹) ــ ادعایی کاملاً واهی و نپذیرفتنی است. هیچ معیاری وجود ندارد که با آن بتوان مفاهیم مختلف مربوط به وجود متعالی را محک زد. ما صرفاً در ذهنیت‌مداری مطلق اسیر هستیم: وجود متعالی یکسر ناشناختنی است.

به همین جهت، نیوبیگین بر آنچه موضع راستین مسیحیت می‌داند صحه می‌گذارد: اینکه عیسی مسیح مبنای ممتاز، متمایز، و منحصربه‌فرد، و شالودهٔ ایمانی ممتاز، متمایز، و منحصربه‌فرد است.

و بالأخره باید به این نکته اشاره کنیم که این دیدگاه را در برخی از آثاری که در دههٔ ۱۹۸۰ منتشر شده است انحصارگرایی[۳۲] نامیده‌اند. اما اکنون دیگر چندان از این اصطلاح استفاده نمی‌شود زیرا معنایی جدلی دارد. این دیدگاه را معمولاً جزئی‌گرایی می‌خوانند و دلیلش هم این است که بر کیفیت جزئی و منحصربه‌فرد ایمان مسیحی تأکید دارد.

همــه‌گرایی

بزرگترین بانی این دیدگاه، نویسندهٔ یسوعی معروف، کارل رانر، است. رانر در جلد پنجم اثر خود به نام تحقیقات الاهیاتی، چهار فرضیه مطرح می‌کند و بر اساس آن چنین نتیجه می‌گیرد که نه‌تنها افراد غیرمسیحی می‌توانند نجات یابند، بلکه سنن دینی غیرمسیحی نیز بعید نیست به فیض نجاتبخش خدا در مسیح دسترسی داشته باشند.

۱. مسیحیت کامل‌ترین دین است و بر واقعهٔ منحصربه‌فرد مکاشفهٔ خدا در مسیح مبتنی است. اما این مکاشفه در برهه‌ای خاص از تاریخ اتفاق افتاد؛ بنابراین، کسانی که پیش از این واقعه می‌زیسته‌اند و نیز کسانی که هنوز در مورد آن چیزی نشنیده‌اند ظاهراً از نجات محرومند ــ که البته چنین چیزی خلاف ارادهٔ نجاتبخش خداست.

۲. به همین جهت، سنن دینی غیرمسیحی، به‌رغم نواقص و اشتباهاتی که دارند، معتبرند و می‌توانند مادام که پیروانشان پیام انجیل را نشنیده‌اند، فیض نجاتبخش خدا را بـه آنـان منتقل سازند. اما این سنن غیرمسیحی به مجرد آنکه پیام انجیل به گوش پیروانشان رسانده شد، از دیدگاه الاهیات مسیحی دیگر مشروعیت و اعتباری ندارند.

۳. بنابراین، پیروان مؤمن سنن دینی غیرمسیحی را درواقع باید «مسیحیانی گمنام» دانست.

---

32. exclusivism

۴. مسیحیت سایر سنن دینی را نفی نمی‌کند، بلکه کثرت دینی کماکان جزء لاینفک حیات بشر خواهد بود.

باید سه فرضیهٔ نخست را دقیق‌تر بررسی کنیم. چنانکه خواهیم دید، رانر کاملاً قبول دارد که نجات تنها از طریق مسیح ــ آن‌گونه که در سنت مسیحی تعریف می‌شود ــ امکانپذیر است. «مسیحیت خود را کامل‌ترین دین می‌داند که تمام ابنای بشر باید بدان درآیند، و نمی‌تواند وجود ادیان دیگر را در کنار خود بپذیرد یا برایشان حق و حقوقی مساوی قائل شود.» با این حال، رانر بر این نکته نیز تأکید دارد که خدا می‌خواهد تمام ابنای بشر نجات یابند: ارادهٔ او این است که همه نجات یابند، ولو آنکه همه مسیح را نشناسند. همهٔ مردم باید به‌نوعی بتوانند به عضویت کلیسا درآیند.

رانر آنگاه، بر این اساس، چنین استدلال می‌کند که پس فیض نجاتبخش باید خارج از محدودهٔ کلیسا ــ و، در نتیجه، در سایر سنن دینی ــ نیز در دسترس باشد. رانر مخالف سرسخت کسانی است که می‌کوشند در پاسخ به این موضوع راه‌حلی شسته‌رفته ارائه دهند و می‌گویند یک سنت دینی یا از طرف خداست، یا یکسر برخطاست و ساخته و پرداختهٔ ذهن آدمی است. برخلاف کرامر که سنن دینی غیرمسیحی را صرفاً اختراع بشر برای توجیه‌کردن اعمال خود می‌دانست، رانر معتقد است که به احتمال قوی می‌توان در چنین سننی به عناصری از حقیقت برخورد.

رانر در توجیه این نظر خود، به رابطهٔ بین عهد جدید و عهد عتیق استناد می‌کند. عهد عتیق با اینکه درواقع نمایندهٔ یک دیدگاه دینی غیرمسیحی (یعنی یهودیت) است، مسیحیان به هنگام مطالعهٔ آن به وجود عناصری پی می‌برند که کماکان معتبر است. آنگاه که در پرتو عهد جدید به عهد عتیق نگریسته می‌شود، برخی از آیینهای آن (نظیر احکام مربوط به خوردن و نوشیدن) غیرقابل قبول تشخیص داده و طرد می‌شود، ولی برخی دیگر (مانند احکام اخلاقی) کماکان معتبر است. رانر می‌گوید در مورد ادیان دیگر نیز باید همین رویه را درپیش گرفت.

بدین‌ترتیب، فیض نجاتبخش خدا، به‌رغم نواقص و کاستیهای سنن دینی غیرمسیحی، از طریق آنها نیز در دسترس است. رانر می‌گوید بسیاری از پیروان این‌گونه ادیان در حقیقت این فیض را پذیرفته‌اند بدون آنکه دقیقاً بدانند چیست. به همین خاطر است که اصطلاح «مسیحیان گمنام» را در مورد این‌گونه افراد به‌کار می‌برد. منظور او کسانی است که فیض الاهی را تجربه کرده‌اند بدون آنکه لزوماً آن را شناخته باشند.

با این حال، از این اصطلاح سخت انتقاد شده است. به عنوان مثال، جان هیک آن را

بنده‌نوازانه و پدرمآبانه[۳۳] خوانده و گفته است که با این کار، درواقع "به‌طور یکجانبه افتخاری را نصیب کسانی می‌کنیم که هیچ تمایلی نسبت به آن ابراز نکرده‌اند." بااینهمه، هدف رانر این است که بگوید فیض الاهی می‌تواند در زندگی پیروان سنن دینی غیرمسیحی نیز به طرزی واقعی مؤثر افتد. شناخت کامل خدا (به آن معنا که در سنت مسیحی تعریف می‌شود) پیش‌شرط لازم برای برخورداری از فیض نجاتبخش خدا نیست.

منظور رانر این نیست که بگوید مسیحیت و دیگر سنن دینی را باید با هم برابر دانست، یا همگی موارد جزئی از یک رویارویی مشترک با خدایند. بلکه او برای مسیح و مسیحیت شأن و منزلتی منحصربه‌فرد قائل است که سایر سنن دینی از آن برخوردار نیستند. سؤال اینجاست که آیا سایر سنتهای دینی نیز می‌توانند انسان را به همان فیض نجاتبخشی که در مسیحیت یافت می‌شود رهنمون شوند؟ مطابق دیدگاه رانر، این امکان وجود دارد که سنن دینی غیرمسیحی هم، گرچه به لحاظ اعتقادی لزوماً صحیح نیستند، به خاطر شیوهٔ زندگی که پیروان خود را بدان فرا می‌خوانند (نظیر فراخواندن آنان به نشان دادن محبتی فداکارانه نسبت به همسایه) منتقل‌کنندهٔ فیض خدا باشند.

و اما شورای دوم واتیکان در این خصوص نگرشی قدری متفاوت درپیش می‌گیرد. شورا در فرمانی که راجع به سایر ادیان صادر کرد (فرمان *Nostra Aetate*، ۲۸ اکتبر ۱۹۶۵)، همصدا با رانر، اعلام داشت که درواقع می‌توان پرتوهایی از حقیقت الاهی را در سایر ادیان نیز تشخیص داد. منتها، برخلاف رانر که امکان نجات در سایر ادیان را نیز نفی نمی‌کرد، شورای دوم واتیکان تنها بر ویژگی ممتاز و منحصربه‌فرد ایمان مسیحی در این باره صحه گذاشت:

> کلیسای کاتولیک هیچ‌کدام از نکات حقیقی و مقدس این ادیان را رد نمی‌کند. این کلیسا برای شیوهٔ زندگی، رفتار، و اصول و آموزه‌هایی که، هرچند از بسیاری جهات با تعالیم کلیسای کاتولیک فرق دارد، اغلب منعکس‌کنندهٔ پرتوی است از آن حقیقتی که تمام ابنای بشر را منور می‌سازد، احترام فراوان قائل است. اما در عین حال این واقعیت را نیز اعلام می‌دارد ــ و درواقع چنین اعلامی را وظیفهٔ اصلی خود می‌داند ــ که مسیح یگانه راه، یگانه راستی، و یگانه حیات است (یوحنا ۱۴: ۶). ابنای بشر کمال حیات دینی خود را تنها در او خواهند یافت ــ در اویی که خدا همه‌چیز را در وجود وی با خود مصالحه داد (دوم قرنتیان ۵: ۱۸ و ۱۹).

---

33. paternalist

تفاوت بین رانر و شورای دوم واتیکان را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: رانر، هم از دیدگاه مکاشفهٔ الاهی و هم از نظر نجات‌شناختی، دیدگاهی همه‌گرا دارد؛ حال آنکه، شورای واتیکان تنها از لحاظ مکاشفهٔ الاهی همه‌گراست ولی از دیدگاه نجات‌شناختی دیدگاهی جزئی‌گرا دارد.

مسئلهٔ کثرت دینی امروز در محافل انجیلی نیز موضوع بحثهایی داغ بوده است. اکثر انجیلیون در این باره سخت جزئی‌گرایند. با این حال، اقلیتی نیز هستند که نباید نادیده‌شان گرفت. نویسنده‌ای کانادایی، کلارک پیناک، در توجیه این نظر که همه به نجات دسترسی دارند، به نظام مسیح‌شناختی لوگوس‌محوری نظیر آنچه آبای مدافع ایمان در قرن دوم مطرح کرده بودند استناد می‌کند. دیدگاه همه‌گرایانهٔ پیناک، از بسیاری جهات، به دیدگاه کارل رانر شباهت دارد. در این راستا، ملاحظات زیر آشکارا بر اندیشه او تأثیر داشته است:

> اگر خدا به‌راستی تمام دنیا را دوست دارد و می‌خواهد همه نجات یابند، نتیجهٔ منطقی این امر آن است که پس لابد همگان باید به نجات دسترسی داشته باشند. باید برای تمام مردم این فرصت وجود داشته باشد که در نجات خدا سهیم شوند. اگر مسیح در حالی که مردم هنوز گنهکار بودند در راه همه مرد، به همه نیز باید این فرصت داده شود تا در مورد آنچه برایشان شد تصمیم گیرند. نمی‌توان آنان را از این فرصت محروم دانست صرفاً به این خاطر که کسی حاضر نشده است پیام انجیل مسیح را به گوششان برساند. ارادهٔ خدا برای نجات همه، تلویحاً بدین‌معناست که امکان نجات نیز به‌گونه‌ای جهانشمول در دسترس همه هست.

کثرت‌گرایی

برجسته‌ترین چهرهٔ مدافع این دیدگاه، جان هیک (متولد ۱۹۲۲) است. وی در کتاب خود به نام *خدا و عالَم ادیان* (۱۹۷۳) خواهان گذر از دیدگاهی مسیح‌محور به دیدگاهی خدامحور است. این تغییر را «انقلابی کوپرنیکی» می‌خواند و می‌گوید لازم است «این تعلیم را که مسیحیت محور همه‌چیز است به کناری وانهاده، چشم بر این واقعیت بگشاییم که خدا در مرکز همه‌چیز قرار دارد و تمام ادیان... ازجمله دین خود ما، جز خدمت به خدا و گردیدن حول او کاری ندارند.»

در ادامه، هیک اعلام می‌دارد که در طبیعت خدا خصوصیتی که بیش از همه در مورد مبحث دیگر ادیان اهمیت دارد، ارادهٔ اوست مبنی بر نجات همگان. اگر خواست و ارادهٔ خدا این است که همه نجات یابند، غیرممکن است که مکاشفهٔ الاهی را تنها در دسترس عده‌ای معدود از انسانها قرار دهد **تا فقط** آنها نجات پیدا کنند. البته، همان‌طور که پیش‌تر نیز دیدیم، این امر لزوماً جزو

ویژگیهای دیدگاههای جزئی‌گرا یا همه‌گرا نیست. با این حال، هیک به این نتیجه می‌رسد که باید گفت تمام مذاهب به خدایی واحد ختم می‌شوند. خدا به‌گونه‌ای جهانشمول و از طریق تمام سنن دینی قابل دسترسی است، و تنها مسیحیان نیستند که با او در ارتباطند.

و اما چنین ادعایی خالی از اشکال نیست. به عنوان نمونه، کمابیش روشن است که سنن دینی مختلف دنیا به لحاظ اعتقادی و آیینی بی‌اندازه با هم فرق دارند. هیک در پاسخ می‌گوید که چنین تفاوتهایی را باید به صورت «هم این و هم آن» تعبیر کرد و نه «یا این، یا آن.» ادیان مختلف دنیا را باید مکمل هم دانست، نه نقیض هم. چرا که همگی واقعیت الاهی واحدی را به ما می‌شناسانند. این واقعیت رکن اصلی تمام ادیان را تشکیل می‌دهد؛ با این حال، «تجربهٔ متفاوت هریک از ادیان ــ ادیانی که هریک با قالب فکری و دیدگاه فرهنگی متفاوت خود در خلال قرون متمادی با یکدیگر در ارتباط بوده‌اند ــ از این واقعیت رفته‌رفته به اختلاف‌نظر و کشمکش و پیچیدگی موضوع انجامیده است.» (این ایده شباهت زیادی به ایدهٔ «دین عقلانی و جهانشمول طبیعی» دارد که نویسندگان دئیست مروج آن بودند و به مرور ایام مخدوش و تحریف شد). نیز هیک در توجیه آن دسته سنن دینی که در آنها از اعتقاد به خدا خبری نیست، نظیر آیین هندوی آدواتین و آیین بودای تراوادا، به مشکل برمی‌خورد.

مشکلاتی از این قبیل به ویژگیهای آشکار سنن دینی مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، با توجه به اعتقادات مختلف و شدیداً متفاوت ادیان غیرمسیحی، مشکل می‌توان پذیرفت که همهٔ آنها از یک خدا سخن می‌گویند. و اما از همهٔ اینها که بگذریم، این پرسش مهم الاهیاتی پیش می‌آید که آیا اصلاً هیک از خدای مسیحیت سخن می‌گوید یا خیر؟ برای آنکه اصلاً بتوان با آراء او همراه شد، نخست باید یکی از بنیادی‌ترین اصول اعتقادی مسیحیت را ــ یعنی این اعتقاد که خدا به‌طور کامل و قطعی در عیسی مسیح مکشوف می‌شود ــ کنار گذاشت. هیک می‌گوید که دیدگاهش صرفاً به‌جای آنکه مسیح‌محور باشد، خدامحور است. اما تأکید مسیحیت بر این موضوع که خدا را تنها از طریق مسیح می‌توان شناخت، تلویحاً بدین‌معناست که تنها از طریق مسیح است که می‌توان در مسیحیت به شناختی صحیح در مورد خدا رسید. کنار گذاشتن مسیح به عنوان نقطهٔ مرجع از سوی هیک، در نظر برخی از منتقدان به‌معنای آن است که وی به‌هیچ‌وجه از دیدگاهی مسیحی سخن نمی‌گوید.

بحث بر سر درک مسیحیت از رابطهٔ این آیین با دیگر سنن دینی، تا مدتهای مدید ادامه خواهد داشت و ظهور کثرت‌گرایی فرهنگی در جامعهٔ غرب نیز بدان دامن خواهد زد. سه دیدگاهی هم که در بالا بدان اشاره شد، به احتمال قوی تا مدتها کماکان از سوی نویسندگان مسیحی مطرح و از ابعاد مختلف بررسی خواهد شد.

اکنون نوبت آن است که به آخرین مبحث الاهیات مسیحی بپردازیم که از دیرباز به «امور مربوط به زمانهای آخر»، یا در اصطلاح فنی «آخرت‌شناسی» معروف بوده است.

سؤالات فصل پانزدهم

۱. واژهٔ «دین» را چگونه تعریف می‌کنید؟

۲. چرا دیتریش بونهوفر آن همه به ایدهٔ «مسیحیتی غیردینی» تعلق‌خاطر داشت؟

۳. آیا تمام ادیان به خدا منتهی می‌شوند؟

۴. به نظر شما، ایدهٔ «مسیحیان گمنام» که کارل رانر مطرح کرد، تا چه حد مفید و متقاعدکننده است؟

۵. چرا مفاهیمی چون قیام و الوهیت مسیح به صورت مانعی بزرگ بر سر راه گفت‌وگوی بین ادیان درآمده است؟ آیا می‌توان برای آنکه چنین گفت‌وگویی پربارتر باشد، از مفاهیم مذکور صرف‌نظر کرد؟

فصل شانزدهم

آخرت‌شناسی: امید مسیحی

در بحثهایی که پیش‌تر راجع به قیام و آموزهٔ نجات داشتیم، به مبحث آخرت‌شناسی ــ یعنی درک مسیحی راجع به وقایع آخر ــ نیز اشاراتی کردیم. اصطلاح آخرت‌شناسی eschatology از ریشهٔ یونانی *ta eschata*، به‌معنای «امور آخر» می‌آید و منظور از آن اموری چون انتظار قیامت و داوری در مسیحیت است. فصل پایانی کتاب حاضر را به بررسی مبسوط این مبحث اختصاص داده‌ایم. برخی از جنبه‌های مهم این مبحث را پیش‌تر در جاهای دیگر این کتاب بررسی کردیم که از آن بین مخصوصاً باید به موارد زیر اشاره کرد:

۱. بحثهای مختلف پیرامون قیام عیسی مسیح، و دلالتهای الاهیاتی آن (نک: صص ۴۲۲-۴۲۵).

۲. توجه دوباره به بُعد آخرت‌شناسیِ مفهوم عهد جدیدی «ملکوت خدا» در اواخر قرن نوزدهم (نک: صص ۴۰۶-۴۰۷).

۳. ابعاد آخرت‌شناختی آموزهٔ مسیحی نجات (نک: صص ۴۲۹-۴۳۰).

آخرت‌شناسی در مفهوم عام عبارت است از «گفت‌وگو دربارهٔ آنچه در آخر خواهد آمد.» حال این «آخر» ممکن است آخر زندگی فرد باشد، و یا آخر زمان حاضر. یکی از مفاهیم کلیدی مسیحیت که در بحث حاضر فوق‌العاده اهمیت دارد، این است که زمان امری خطی[1] است و نه ادواری[2]. تاریخ را آغازی بوده است و روزی نیز به پایان می‌آید. آخرت‌شناسی با سلسله اعتقاداتی سر و کار دارد که به پایان حیات و تاریخ مربوط می‌شود ــ خواه پایان فرد، خواه پایان کل دنیا. این

1. linear 2. cyclical

مبحث بی‌تردید محرک برخی از خلاق‌ترین و جالب‌توجه‌ترین جنبشها در تاریخ مسیحیت بوده و در تکوین و گسترش آنها نقشی تعیین‌کننده ایفا کرده است.

در سالهای اخیر میان دو اصطلاح آخرت‌شناسی و آپوکالیپتیک تمایز قائل شده‌اند. در گذشته این دو اصطلاح را تقریباً به یک معنا به‌کار می‌بردند، اما از سال ۱۹۸۰ به این سو، عمدتاً در نتیجهٔ کار محققان عهد جدید، نظیر کریستوفر رولاند[۳]، رفته‌رفته به معانی متفاوت این دو اصطلاح پی برده‌اند. اصطلاح آخرت‌شناسی کماکان به شاخه‌ای از الاهیات مسیحی اطلاق می‌شود که با «امور آخر» سر و کار دارد، نظیر قیامت از مردگان و بهشت و جهنم. و اما اصطلاح آپوکالیپتیک را اکنون در مورد نوع ادبی خاصی به‌کار می‌برند که به‌طور کلی به بررسی «امور آخر» علاقه‌مند است، ولی منحصراً به همین موضوع محدود نمی‌شود بلکه گرایشهای دیگری را نیز دربر می‌گیرد. جا دارد این دو اصطلاح را قدری دقیق‌تر بررسی کنیم تا موضوع روشن‌تر شود و از دشواری آن کاسته گردد.

اصطلاح آپوکالیپتیک (که از واژهٔ یونانی *apocalypsis*، به‌معنای مکشوف کردن، آشکارسازی، یا مکاشفه مشتق شده است) امروز در اشاره به نوع نوشتاری خاصی به‌کار می‌رود که از تقریباً دویست سال قبل از میلاد مسیح تا دویست سال پس از ظهور او در بین برخی فرقه‌های یهودیت باب بوده است. در طی این دوران چهارصد ساله، فرقه‌هایی از یهودیت دست به تحریر آثاری زدند که دارای جهان‌بینی و سبک نگارشی خاصی است. متون آپوکالیپتیک عمدتاً بازگوکنندهٔ انتظار برای مداخلهٔ قریب‌الوقوع خدا در امور دنیا هستند ــ مداخله‌ای که به رهایی قوم خدا و نابودی دشمنانشان خواهد انجامید و سبب خواهد شد نظام فعلی جهان از بین برود، و خلقتی جدید و احیاگشته جایگزین آن شود. در این نوع نوشته‌ها، معمولاً بر نقش خواب و رؤیا تأکید خاصی وجود دارد و نویسندگان آن اغلب از همین طریق از اسرار نقشهٔ خدا باخبر می‌شوند. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که نوشته‌های آپوکالیپتیک گرچه به بررسی امور آخر علاقه‌مندند، اصطلاح آپوکالیپتیک بیشتر در اشاره به نوع خاصی از الاهیات یا نوعی سبک نگارش به‌کار می‌رود.

تحولات مربوط به آموزهٔ آخرت‌شناسی

اغلب بر این باورند که عمده تحولاتی که در زمینهٔ درک مسیحی از امور آخر صورت گرفته است مربوط به دوران پس از عصر روشنگری است. در صفحات بعدی نخست به مبانی

---

3. Christopher Rowland

عهد جدیدی آخرت‌شناسی می‌پردازیم و آنگاه تعبیر و تفسیراتی را که اخیراً در این باره شده است از نظر خواهیم گذراند.

عهد جدید

این باور در سراسر عهد جدید وجود دارد که بهواسطه زندگی و مرگ عیسی مسیح ــ و مخصوصاً به‌واسطهٔ قیام او از مردگان ــ در تاریخ بشریت واقعه‌ای جدید رخ داده است. مضمون امید در جای جای عهد جدید نمایان است ــ حتی در سایهٔ مرگ. با توجه به اهمیت نوشته‌های عهد جدید در شکل‌گیری تفکر مسیحی راجع به آخرت‌شناسی، در اینجا برخی از مضامین عمدهٔ آن را بررسی خواهیم کرد. عموم صاحب‌نظران در این مورد اتفاق‌نظر دارند که دو منبع مهم در این زمینه، یکی موعظه‌های خود عیسی مسیح است، و دیگری نوشته‌های پولس. در اینجا هریک از این دو منبع را جداگانه بررسی می‌کنیم.

مهم‌ترین مضمون در موعظه‌های عیسی، آمدن ملکوت خداست. عبارت ملکوت خدا در متون یهودی آن دوران به‌ندرت به‌کار رفته است و اکثراً این عبارت را یکی از بارزترین ویژگیهای موعظه‌های عیسی می‌دانند. این اصطلاح یا مفاهیم مشابه آن نزدیک به هفتاد بار در «اناجیل نظیر» به‌کار رفته است. با این حال، شاید واژهٔ انگلیسی kingdom (به‌معنای مملکت) در اینجا چندان رسا نباشد. اگرچه در زبان انگلیسی از قرن شانزدهم تا به امروز در ترجمهٔ واژهٔ یونانی *basileia* از این لغت استفاده شده است، اما واژهٔ kingship (به‌معنای پادشاهی) برای آن معادل مناسب‌تری است. اصطلاح kingdom (مملکت) بیانگر منطقهٔ جغرافیایی خاصی است که تحت حکومت کسی قرار دارد، و حال آنکه منظور در واژهٔ اصلی یونانی خود عمل حکومت کردن است. پژوهشگران عهد جدید اغلب برای روشن شدن موضوع از اصطلاح «حکومت ملوکانهٔ خدا» استفاده کرده‌اند.

این اصطلاح در موعظه‌های عیسی آشکارا دلالتهای آخرالزمانی دارد. اگرچه بسیاری از نویسندگان لیبرال قرن نوزدهم، نظیر ای. بی. ریچل، کوشیده‌اند این اصطلاح را به‌معنای یک سلسله ارزشهای اخلاقی مربوط به زمان حال تعبیر کنند، روشن است که این اصطلاح، بی‌تردید، هم به زمان حال دلالت دارد، هم به آینده. در مورد ملکوت، یا پادشاهی خدا، گفته می‌شود که «نزدیک است» (مرقس ۱: ۱۵)، ولی تحقق کامل آن را تنها در آینده شاهد خواهیم بود. دعای ربانی نیز که در دعا و عبادات فردی و جمعی مسیحیان کماکان جایگاهی ویژه دارد، به موضوع آمدن پادشاهی در آینده اشاره می‌کند (متی ۶: ۱۰). همچنین عیسی در شام آخر با شاگردانش از زمانی در

آینده سخن می‌گوید که عصارهٔ انگور را در ملکوت به‌اتفاق آنان خواهد نوشید (مرقس ۱۴: ۲۵). اغلب پژوهشگران عهد جدید در این مورد هم‌عقیده‌اند که در ارتباط با ملکوت خدا، بین «حال» و «نه هنوز» تنشی در کار است ــ مانند تنشی که در مثل دانهٔ خردل می‌بینیم (مرقس ۴: ۳۰-۳۲). اغلب بدین‌منظور در تشریح رابطه بین آغاز ملکوت در زمان حاضر و تحقق آن در زمان آینده، اصطلاح آخرت‌شناسی آغازشده[4] را به‌کار می‌برند.

در دیدگاه آخرت‌شناسی پولس نیز میان «حال» و «نه هنوز» تنشی موجود است. پولس این تنش را در قالب چند تصویر کلیدی بیان می‌کند، که در اینجا آنها را به‌اختصار بررسی می‌کنیم:

۱. حضور «عصری جدید». پولس در چندین جا بر این نکته تأکید دارد که، با آمدن مسیح، «عصر» (یونانی: *aionos*) یا دورانی نو آغاز می‌شود. این عصر جدید ــ که پولس آن را «خلقتی جدید» می‌نامد (دوم قرنتیان ۵: ۱۷) ــ گرچه هنوز تحقق نیافته است، آغاز آن را از هم‌اکنون شاهدیم. به همین دلیل است که پولس از «اواخر اعصار» در مسیح سخن می‌گوید (اول قرنتیان ۱۰: ۱۱). دیدگاهی که پولس در چند فصل نخست اول قرنتیان با آن به مخالفت برمی‌خیزد، آشکارا نمایانگر «آخرت‌شناسی‌تحقق‌یافته» است ــ دیدگاهی که به موجب آن تک‌تک جنبه‌های مربوط به عصر آینده از هم‌اکنون و در زمان حاضر تحقق یافته است. حال آنکه، پولس معتقد است این امور هنوز به انجام نرسیده‌اند: دگرگونی نهایی دنیا هنوز عملی نشده است، اما می‌توان بااطمینان در انتظار آن بود.

۲. پولس رستاخیز عیسی مسیح را واقعه‌ای آخرت‌شناختی می‌داند که ثابت می‌کند «عصر جدید» به‌راستی آغاز شده است. البته‌گرچه معنای رستاخیز مسیح در همین موضوع خلاصه نمی‌شود (زیرا مرگ او از لحاظ نجات‌شناختی نیز بسیار مهم است: نک: صص ۴۳۶-۴۳۹)، رستاخیز مسیح آشکارا از نظر پولس واقعه‌ای است که ایمانداران را قادر می‌سازد با این اطمینان زیست کنند که مرگ ــ که از ویژگیهای بارز «عصر حاضر» است ــ مغلوب گشته است.

۳. پولس با اشتیاق در انتظار ظهور ثانویهٔ عیسی مسیح و داوری او در زمان آخر است، زیرا این امر بر زندگی جدید ایمانداران و پیروزیشان بر مرگ و گناه مهر تأیید می‌زند. پولس، در این مورد، از تصاویر متعددی استفاده می‌کند که تصویر «روز خداوند» از جملهٔ آنهاست. در یک‌جا نیز (اول قرنتیان ۱۶: ۲۲) برای بیان امید مسیحی از اصطلاحی آرامی استفاده می‌کند: مار اناتا، یعنی «ای خداوند ما، بیا!» اصطلاح یونانی *parousia* (بازگشت ثانویه) را نیز اغلب در اشاره به آمدن

---

4. inaugurated eschatology

مسیح در آینده به‌کار می‌برد (برای مثال، در اول قرنتیان ۱۵: ۲۳؛ دوم تسالونیکیان ۲: ۱، ۸ و ۹). پولس بین آمدن غایی مسیح و اجرای داوری نهایی پیوندی تنگاتنگ می‌بیند.

۴. یکی از مضامین مهم دیدگاه آخرت‌شناسی پولس، آمدن روح‌القدس است. مطابق این مضمون ــ که درواقع بسط و تداوم یکی از جنبه‌های دیرین انتظارات قوم یهود است ــ عطیهٔ روح‌القدس گواه یا مهر تأییدی است بر این واقعیت که عصر جدید در مسیح آغاز گشته است. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اندیشهٔ پولس در این زمینه، عبارت از این است که وی عطیهٔ روح‌القدس به ایمانداران را به عنوان یک *arrabon* (بیعانه) تعبیر می‌کند (دوم قرنتیان ۱: ۲۲؛ ۵: ۵). این واژهٔ نامعمول، در اصل معنای تعهد یا ضمانت دارد و بیانگر آن است که فرد ایماندار می‌تواند به واسطهٔ برخوردار بودن از روح‌القدس در زمان حال، از بابت حتمی بودن نجات غایی خود مطمئن باشد. اگرچه نجات تنها در زمان آینده به‌طور کامل تحقق خواهد یافت، فرد ایماندار می‌تواند به‌وسیلهٔ سکونت روح‌القدس در درونش، از هم‌اکنون از بابت این واقعهٔ آتی مطمئن باشد.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم که آخرت‌شناسی عهد جدید قدری پیچیده است، اما مضمون عمدهٔ آن همانا این است که واقعه‌ای در گذشته، چیز جدیدی را آغاز کرده است که تحقق کامل و نهایی آن را در آینده شاهد خواهیم بود. فرد مسیحی، بدین‌ترتیب، درگیر تنشی است بین «هم‌اکنون» و «نه هنوز». اینکه این تنش را باید چگونه فهمید و عنوان کرد، موضوع جداگانه‌ای است که بعداً در همین فصل بدان خواهیم پرداخت. اکنون جا دارد توجه خود را معطوف سیر تحول مضامین آخرت‌شناختی در سنت بعدی مسیحی کنیم.

آوگوستینوس: دو شهر

یکی از مهم‌ترین کسانی که بُعد جمعی مفاهیم آخرت‌شناختی عهد جدید را به بهترین وجه تبیین کرده است، آوگوستینوس اهل هیپو خالق کتاب شهر خدا است. فضای این کتاب به‌گونه‌ای است که به‌راحتی می‌توان آن را آپوکالیپتیک توصیف کرد: ویرانی شهر عظیم رم و فروپاشی امپراتوری روم. یکی از مضامین اصلی این اثر، ارتباط بین دو شهر است ــ یکی «شهر خدا»، و دیگری «شهر دنیوی» یا «شهر دنیا». پیچیدگیهایی که زندگی مسیحی ــ بویژه از ناحیهٔ مسائل سیاسی ــ با آن مواجه است، نتیجهٔ کشاکش بین این دو شهر است.

ایمانداران در دورانی میانی زندگی می‌کنند که مابین واقعهٔ تجسم مسیح و بازگشت ثانویهٔ او

در جلال قرار دارد. کلیسا در شهر دنیا در تبعید به‌سر می‌بَرَد. در دنیاست، ولی از دنیا نیست. میان واقعیت کنونی، که در آن کلیسا در دنیا در تبعید به‌سر می‌برد و موظف است معیارهای اخلاقی خاص خود را در حالی که از هر سو در محاصرهٔ بی‌ایمانی است هرطور شده حفظ کند، و امید آینده که بر اساس آن کلیسا از قید و بند دنیا رسته، سرانجام رخصت خواهد یافت در جلال خدا داخل گردد، تنش آخرت‌شناختی شدیدی حکمفرماست. چنانکه خواهیم دید، آوگوستینوس به این ایدهٔ دوناتیان که کلیسا جز جماعت مقدسان نیست (نک: صص ۵۱۷-۵۲۰)، کوچکترین وقعی نمی‌گذارد. از نظر آوگوستینوس، کلیسا در ماهیت سقوط کردهٔ دنیا سهیم است و، از این رو، در میان اعضای آن، هم افراد پاک و مقدس وجود دارند، هم اشخاص ناپاک و گنهکار. این تنش تنها در زمان آخر سرانجام برطرف خواهد شد.

با این حال، آوگوستینوس، علاوه بر این درک جمعی از آخرت‌شناسی، به ابعاد فردی امید مسیحی نیز توجه دارد. این امر را بویژه در قالب بحث او شاهدیم پیرامون تنش بین آنچه طبیعت انسان در حال حاضر هست، و آنچه سرانجام خواهد شد. ایمانداران نجات‌یافته و طاهر و کامل‌اند ـ منتها به امید (in spe) و نه به‌واقع (in re). نجات چیزی است که در زندگی فرد ایماندار آغاز گشته، منتها تنها در پایان تاریخ کامل خواهد شد. این ایده، چنانکه پیش‌تر نیز دیدیم، بعدها از سوی مارتین لوتر پی گرفته شد (نک: صص ۴۹۰-۴۹۳).

بدین‌ترتیب، آوگوستینوس می‌تواند دریچهٔ امیدی بر مسیحیان بگشاید ـ مسیحیانی که به وضعیت گناه‌آلود زندگیشان می‌نگرند و متحیر می‌مانند که چطور می‌شود این وضع را با فرمان انجیل، مبنی بر اینکه باید مقدس باشند چنانکه خدا مقدس است، کنار هم آورد. از نظر آوگوستینوس، ایمانداران می‌توانند با امید از وضعیت فعلی پا فراتر نهاده، در انتظار کامل شدن به‌سر برند. این امیدی واهی و ساختگی نیست، بلکه امیدی است مطمئن و قطعی که ریشه در رستاخیز عیسی مسیح دارد.

آوگوستینوس به‌خوبی این را می‌داند که واژهٔ «پایان» به دو معناست: «یا به‌معنای پایان چیزی است که زمانی بود و اکنون دیگر نیست، یا به معنی کامل شدن چیزی است که روزگاری آغاز گشته است.» حیات جاودان را باید حالتی دانست که در آن محبت ما نسبت به خدا ـ که در این زندگی آغاز شده است ـ سرانجام از طریق اتحاد با موضوع این محبت، به مرحلهٔ کمال خواهد رسید و کامل خواهد شد. حیات جاودان، پاداشی است که کامل می‌گرداند ـ پاداشی که فرد مسیحی در تمام طول زندگی ایمانی خود با اشتیاقی بی‌صبرانه در انتظار آن بوده است.

قرون وسطا: جواکیم اهل فیوره[5] و دانته آلیگیری

آوگوستینوس طرح نسبتاً ساده‌ای را برای تاریخ مسیحی پیشنهادکرده بود ــ طرحی که، بر اساس آن، دوران کلیسا مابین آمدن (یا ظهور) مسیح و بازگشت (یا رجعت ثانویه) او قرار می‌گرفت. و اما مفسران بعدی آوگوستینوس این طرح او را چندان متقاعدکننده نیافتند. فردی به نام جواکیم اهل فیوره (حدود ۱۱۳۲-۱۲۰۲) در مورد تاریخ نگرشی تحلیلی‌تر ارائه داد که گرایش آخرت‌شناختی روشن‌تری داشت و بر الگوی تثلیث مبتنی بود.

جواکیم می‌گفت تاریخ جهان را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

۱. دورهٔ پدر، که با دوران عهد عتیق مطابقت دارد.

۲. دورهٔ پسر، که با دوران عهد جدید (از جمله دوران کلیسا) مطابقت دارد.

۳. دورهٔ روح‌القدس، که در آن جنبشهای مذهبی جدیدی ظهور خواهند کرد و این امر به اصلاح و احیای کلیسا و برقراری نهایی صلح و وحدت بر زمین منجر خواهد شد.

آنچه باعث شد آراء جواکیم طرفدار پیدا کند، زمان‌بندی دقیق هریک از این ادوار بود. به اعتقاد او، هر دوره عبارت بود از چهل‌ودو نسل که هر نسل شامل سی سال می‌شد. در نتیجه، دورهٔ پسر در سال ۱۲۶۰ به پایان می‌رسید و بلافاصله پس از آن دورهٔ روح‌القدس آغاز می‌گشت که، در قیاس با دورهٔ قبل، بسی بنیادین‌تر بود. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که چطور نظریات جواکیم زمینه‌ساز بسیاری از نهضتهای هزاره‌ای روزگار ما شد.

و اما در نوشته‌های شاعر توسکانی، دانته آلیگیری (۱۲۶۵-۱۳۲۱)، در مورد مسائل آخرت‌شناختی به دیدگاهی شاعرانه‌تر برمی‌خوریم. دانته که در شهر فلورانس می‌زیست، کمدی الاهی را سرود تا هم از امید مسیحی بیانی شاعرانه به‌دست داده باشد و هم عقاید خویش را در مورد حیات کلیسا و زندگی شهر فلورانس آن زمان بیان کرده باشد. وقایع شعر مربوط به سال ۱۳۰۰ میلادی است و در آن ویرژیل، شاعر دوران بت‌پرستی روم، را می‌بینیم که دانته را به اعماق زمین می‌برد و دوزخ و برزخ را به وی نشان می‌دهد.

برخی از جنبه‌های دیدگاه دانته راجع به دوزخ، برزخ، و بهشت را بعداً بررسی خواهیم کرد. فعلاً همین قدر بگوییم که این اثر نمونه‌ای خوب است از دیدگاه رایج در قرون وسطا ــ دیدگاهی که بر اساس آن عقیده داشتند ارواح رفتگان پس از مرگ از یک سلسله مراحل تطهیر و پالایش عبور

5. Joachim of Fiore

می‌کنند تا سرانجام اجازه یابند گوشه‌ای از چهره خدا را ببینند که هدف غایی زندگی مسیحی است.

عصر روشنگری: آخرت‌شناسی به عنوان خرافه

جو شدیداً عقل‌گرایانهٔ عصر روشنگری (نک: صص ۹۱-۱۰۱) سبب شد که آموزهٔ مسیحی امور آخر به عنوان مشتی خرافات جاهلانه که پایه و اساسی در زندگی واقعی ندارد سخت مورد انتقاد قرار گیرد. در این میان، بویژه ایدهٔ جهنم آماج حملاتی تند واقع شد. موضع شدیداً سودنگرانهٔ اواخر عصر روشنگری سبب شد رفته‌رفته این باور در اذهان قوت گیرد که مجازات ابدی هیچ هدف سودمندی ندارد. نظر فویرباخ این بود که ایدهٔ بهشت صرفاً نتیجهٔ خیال‌پردازی انسان مشتاق جاودانگی است و مبنای عینی ندارد.

شکل منسجم‌تر حملات علیه آموزهٔ مسیحی امید را در نوشته‌های کارل مارکس شاهدیم (نک: صص ۱۰۴-۱۰۸). مارکس عقیده داشت که تمام ادیان در پی آنند که با دادن وعدهٔ خوشی و آرامش در زندگی پس از مرگ، انسانهایی را که در حال حاضر دردمند و رنجورند تسلای‌خاطر دهند. مارکس می‌گوید دین با این کار درواقع توجه انسان دردمند را از وظیفهٔ اصلی منحرف می‌کند و مانع آن می‌شود که کمر به متحول ساختن دنیای کنونی بندد تا درد و رنج ریشه‌کن شود. بدین‌ترتیب، مارکسیسم را از خیلی جهات می‌توان شکل غیردینی آخرت‌شناسی مسیحی دانست که در آن ایدهٔ غیردینی «انقلاب» جانشین مفهوم «آسمان» شده است.

عقایدی مشابه را می‌توان در دیدگاههای لیبرال قرن نوزدهم نیز شاهد بود (نک: صص ۱۰۸-۱۱۲). ایدهٔ پایان ناگهانی دنیا رفته‌رفته به‌کناری نهاده شد و جای خود را به اعتقاد به امیدی داد که در تکامل تدریجی انسان به سوی کمال اخلاقی و اجتماعی ریشه داشت. فرضیهٔ داروینی انتخاب طبیعی[6]، آن‌گونه که در اَشکال عامه‌پسندانهٔ نظریهٔ تکامل تعریف شده بود، ظاهراً به این نکته اشاره داشت که تاریخ بشر نیز همچون تمام دیگر جنبه‌های حیات بشری درنهایت رو به سوی ترقی و تکامل دارد و هر روز بهتر و کامل‌تر از روز قبل می‌شود. در این میان، آخرت‌شناسی جز نوعی کنجکاوی الاهیاتی دانسته نمی‌شد. مفهوم ملکوت خدا که حال تمام دلالتهای آپوکالیپتیک **عهد جدید** از آن حذف شده بود، صرفاً قلمروی ایستا از ارزشهای اخلاقی دانسته می‌شد (از دید کسانی چون آلبرشت ریچل) که جامعه از طریق یک فرایند تکاملی مداوم، به‌طور تدریجی اما مستمر به سوی آن در حرکت بود.

---

6. natural selection

توجه مجدد به آخرت‌شناسی

دو عامل سبب شد این نگرش تا حدود زیادی اعتبار خود را از دست بدهد. نخست اینکه، در دهۀ پایانی قرن نوزدهم یوهانس وایس و آلبرت شوایتسر از نو به ماهیت آپوکالیپتیک موعظه‌های عیسی پی بردند و چنین استدلال کردند که اصطلاح ملکوت خدا، مفهومی کاملاً آخرت‌شناختی است. عیسی را باید نه آموزگار اخلاق برای بشریت، بلکه منادی فرارسیدن عن‌قریب ملکوت آخرت‌شناختی خدا دانست.

البته باید توجه داشت که تمام محققان عهد جدید با نظریات وایس و شوایتسر هم‌عقیده نبوده‌اند. به عنوان مثال، چارلز اچ. داد[7] (۱۸۸۴–۱۹۷۳) بر این عقیده بود که موعظه‌های عیسی در مورد ملکوت خدا به آینده اشاره ندارد و این‌طور نیست که منتظر وقوع پدیده‌ای باشد که هنوز رخ نداده، بلکه جنبۀ «تحقق‌یافته» دارد ــ بدین‌معنا که این ملکوت پیشاپیش رخ داده و به تحقق پیوسته است. داد در اثر خود، با عنوان موعظۀ رسولی و سیر تکاملی آن، چنین استدلال می‌کند که امور آخرت درواقع در دوران رسالت خود عیسی تحقق یافته‌اند. آنچه از نگاه انبیا عهد عتیق می‌بایست در آینده رخ می‌داد (نظیر آمدن روز خداوند)، در زندگی، مرگ، و رستاخیز عیسی مسیح به انجام رسیده یا تحقق یافته است.

داد به این نکته اشاره می‌کند که خود عیسی بارها اعلام داشته بود که «ملکوت خدا نزدیک است.» ملکوت خدا چیزی در آیندۀ دور نیست، بلکه از هم‌اکنون بر مردم فرارسیده است (متی ۱۲: ۲۸). آینده در آن دوردستها نیست، بلکه پیشاپیش تحقق یافته است. آینده در عیسی عملی شده است.

با این حال، منتقدان این دیدگاه عقیده داشتند که داد در این زمینه بیش از حد اغراق کرده است. به عنوان مثال، این نظر عنوان شد که عبارت «ملکوت خدا نزدیک است» در زبان اصلی یونانی احتمالاً بیشتر به این معنا بوده است که «ملکوت خدا در حال حاضر نزدیک‌تر از سابق است.» به سخن دیگر، این ملکوت هنوز فرانرسیده اما اکنون، در قیاس با گذشته، نزدیک‌تر است. ظاهراً داد در بعضی از نوشته‌های بعدی خود کوشید به این انتقاد پاسخ دهد. او در نوشته‌های بعدی‌اش به جای آنکه از «فرارسیدن» و «تحقق یافتن» ملکوت سخن گوید، از «آغاز شدن» و «جوانه زدن» آن سخن می‌راند. به عبارت دیگر، داد می‌پذیرد که امور آخرت گرچه از هم‌اکنون آغاز گشته است، هنوز به‌طور تمام و کمال به تحقق نرسیده است.

---

7. Charles H. Dodd

در بحثهایی که امروز راجع به مفهوم آخرت‌شناسی در عهد جدید در میان محافل مسیحی جریان دارد، به سه دیدگاه عمده برمی‌خوریم. باید درنظر داشت که از بین این سه دیدگاه، دیدگاه دوم یعنی «آخرت‌شناسی آغازشده» است که در بین صاحب‌نظران عهد جدید بیش از همه طرفدار دارد.

۱. **آینده‌گرا**[8]: ملکوت خدا چیزی است مربوط به آینده، که ناگهان به‌زودی در تاریخ بشر ظاهر خواهد شد (دیدگاه وایس).

۲. **آغازشده**[9]: ملکوت خدا از هم‌اکنون در تاریخ بشر محسوس و تأثیرگذار است، ولی تحقق کامل آن در آینده خواهد بود.

۳. **تحقق یافته**[10]: ملکوت خدا پیشاپیش در واقعهٔ آمدن عیسی تحقق یافته است (دیدگاه داد).

دیدگاه دوم عمدتاً معلول بی‌اعتمادی عمومی نسبت به توانایی تمدن بشری است در محقق ساختن ملکوت خدا. واقعهٔ جنگ جهانی اول، بخصوص، در این ارتباط تکان‌دهنده بود. کشتار یهودیان در کوره‌های آدم‌سوزی، ابداع سلاحهای اتمی، و تهدید جنگ اتمی، خطر مداوم نابودی محیط زیست در نتیجهٔ سوءاستفادهٔ انسان از منابع آن، همه و همه، دست به دست هم داده سبب شد اعتبار دیدگاههای مسیحی لیبرال و اومانیست سخت زیر سؤال رود.

و اما در مورد مفهوم آخرت‌شناسی چه می‌بایست کرد؟ یکی از نظریاتی که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ توجه بسیاری را جلب کرد، دیدگاه رودولف بولتمان محقق عهد جدید اهل ماربورگ بود.

اسطوره‌زدایی: رودولف بولتمان

طرح جنجالی بولتمان موسوم به اسطوره‌زدایی در بحث پیرامون عقاید مربوط به پایان تاریخ اهمیتی ویژه دارد. بولتمان چنین عقایدی را اسطوره‌هایی می‌دانست که لازم بود به لحاظ اگزیستانسیالیستی تعبیر و تفسیر شوند. عهد جدید بازگوکنندهٔ داستانهایی است مربوط به زمان و مکانی دور و دست‌نیافتنی (مانند «در ابتدا» یا «در آسمان») ــ داستانهایی که در آنها صحبت از اشخاص و وقایعی فوق‌طبیعی است. بولتمان می‌گوید در پس این‌گونه داستانها، معانی اگزیستانسیالیستی نهفته است که باید از طریق روشی مناسب درک و تعبیر شود.

از بین این اسطوره‌ها، شاید مهم‌ترین‌شان اسطورهٔ آخرت‌شناختی باشد که، به موجب آن، کار

---

8. futurist 9. inaugurated 10. realized

دنیا در نتیجهٔ مداخلهٔ مستقیم الاهی خیلی زود پایان می‌یابد و داوری آدمیان آغاز شده، هرکس به پاداش یا پادافره اعمال خود خواهد رسید. این موضوع برای بحث حاضر فوق‌العاده حائز اهمیت است، زیرا به بولتمان امکان می‌دهد این ایدهٔ شوایتسر را که «عهد جدید تماماً ماهیتی آخرت‌شناختی دارد» از طریق فرایندی جامع و فراگیر اسطوره‌زدایی کند. بولتمان معتقد است که این اسطوره ــ و اسطوره‌هایی مانند آن را ــ باید از نو به شیوهٔ هستی‌شناختی تفسیر کرد.

بدین‌ترتیب، در مورد اسطورهٔ آخرت‌شناسی، این واقعیت که تاریخ هنوز به پایان نرسیده است، لزوماً ناقض این اسطوره نیست: اگر اسطورهٔ مذکور را در مفهوم هستی‌شناسانه تفسیر کنیم، متوجه می‌شویم که درواقع به هستی کنونی انسان اشاره دارد و بیانگر این واقعیت است که ابنای بشر باید با واقعیت مرگ خود روبه‌رو شوند و، از این رو، ناگزیرند دست به انتخاب زنند. منظور از «داوری»، داوری الاهی مربوط به آینده نیست که قرار باشد در پایان دنیا اتفاق افتد، بلکه منظور واقعهٔ کنونی داوری کردن در مورد خودمان است که بر اساس شناختمان از آنچه خدا در مسیح برای ما کرده است صورت می‌گیرد.

بولتمان معتقد است که دقیقاً همین نوع اسطوره‌زدایی را در انجیل یوحنا می‌بینیم که در اواخر قرن اول و در شرایطی نوشته شد که انتظارات آخرت‌شناختی مسیحیان اولیه رفته‌رفته رنگ می‌باخت. از نظر بولتمان، منظور از «داوری»، لحظهٔ بحران هستی‌شناختی است که آدمیان آنگاه که پیام مسیحیت ــ یعنی کریگمای الاهی ــ خطاب به آنها اعلام می‌شود، خود را با آن مواجه می‌بینند.

«آخرت‌شناختی تحقق‌یافته» موجود در انجیل یوحنا به این خاطر است که نویسندهٔ انجیل دریافته است که بازگشت ثانویه واقعه‌ای مربوط به آینده نیست، بلکه چیزی است که از هم‌اکنون در قالب رویارویی فرد ایماندار با کریگما اتفاق می‌افتد.

> «اکنونِ» مربوط به آمدن مکشوف‌کننده دقیقاً با «اکنونِ» اعلام کلام به عنوان واقعیتی تاریخی، با «اکنونِ» زمان حال، و بالأخره با «اکنونِ» همین لحظه مطابقت دارد... این «اکنونِ» مخاطب واقع شدن در زمان حال، «اکنونِ» آخرت‌شناختی است، زیرا فرد از این طریق بین مرگ و حیات یکی را برمی‌گزیند. ساعتی است که فرامی‌رسد و ــ حال که فرد مورد خطاب واقع شده است ــ «هم‌اکنون» فرارسیده است... به همین جهت، درست نیست بگوییم که یوحنا بازگشت ثانویه را که دیگران آن را واقعه‌ای در امتداد زمان می‌دانند و به این عنوان در انتظار آنند، نفی می‌کند یا به صورت تجربه یا فرایندی در روح جلوه می‌دهد. بلکه یوحنا چشم خواننده را بر این حقیقت می‌گشاید که بازگشت ثانویه پیشاپیش به‌وقوع پیوسته است.

بدین‌ترتیب، از نظر بولتمان، انجیل یوحنا اسطورهٔ آخرت‌شناختی را لااقل تا اندازه‌ای بر حسب اهمیتی که برای هستی انسان دارد تفسیر می‌کند. مسیح پدیده‌ای مربوط به گذشته نیست، بلکه کلام همیشه‌حاضرِ خداست که نه حقیقتی کلی، بلکه اعلان عینی را بیان می‌دارد که مخاطب آن ما هستیم، و ما را به تصمیمگیری می‌خواند و دعوتمان می‌کند دست به انتخابی هستی‌شناختی زنیم. بولتمان معتقد است که فرایند آخرت‌شناختی به صورت واقعه‌ای در تاریخ دنیا درآمد، و امروز نیز هر بار که پیام انجیل [کریگما] اعلام می‌شود، بار دیگر به صورت یک واقعه درمی‌آید.

با این حال، این‌گونه نگرشها برای بسیاری از منتقدان متقاعدکننده نبود. منتقدان بولتمان وی را متهم می‌کردند به اینکه بسیاری از ویژگیهای اصلی آموزهٔ امید مسیحی را نادیده گرفته است. به عنوان مثال، مفهوم آخرت‌شناسی بولتمان کاملاً فردگرایانه است؛ حال آنکه، این مفهوم در کتاب مقدس آشکارا جنبه‌ای جمعی و گروهی دارد. در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ دیدگاه دیگری مطرح شد که از نظر بسیاری، دربردارندهٔ نکات بسیاری در مورد امید بود که بولتمان در آراء خود از قلم انداخته بود.

الاهیات امید: یورگن مولتمان

وقتی کتاب الاهیات امید اثر یورگن مولتمان به سال ۱۹۶۴ در آلمان منتشر شد، بر محافل الاهیاتی آن روز تأثیری شگرف برجای نهاد. الهامبخش مولتمان در نگارش این اثر، تااندازه‌ای کتاب فلسفهٔ امید اثر معروف ارنست بلوخ[11] بود. تحلیل نئومارکسیستی بلوخ از تجربهٔ بشر بر این باور مبتنی است که آنچه کل فرهنگ بشری را به‌پیش می‌راند همانا امیدی پرشور به آینده است ــ امیدی ورای هر نوع احساس سرخوردگی و بیگانگی در زمان حاضر. بلوخ دیدگاه خود را کاملاً با ایدهٔ کتاب مقدسی امید انقلابی آپوکالیپتیک هماهنگ می‌دید. برخلاف بولتمان که می‌خواست مفاهیم آخرت‌شناختی را با اسطوره‌زدایی کردن از آنها قابل‌پذیرش کند، بلوخ، در دفاع از این مفاهیم، می‌گوید که اگر به آنها در چارچوب متن اولیهٔ کتاب مقدسی‌شان نگریسته شود، مشخص می‌گردد که حاوی نقد اجتماعی قوی و رؤیایی نبوتی برای تحول اجتماع هستند. در دههٔ ۱۹۶۰، هم در اروپا و هم در امریکای شمالی، همه در مورد آیندهٔ بشریت خوش‌بین بودند. ظاهراً همه‌چیز امیدوارکننده بود.

و اما در چنین فضایی که همه از امید تعبیری غیردینی در ذهن داشتند ــ تعبیری که اغلب

11. Ernst Bloch

ریشه در ایدئولوژی مارکسیسم داشت ــ مولتمان خواستار آن شد که مفهوم جمعی امید مسیحی دوباره مورد توجه قرار گیرد و این واقعیت تصدیق شود که چنین امیدی مهم‌ترین عامل محرک در حیات و اندیشهٔ فرد و کلیساست. مولتمان عقیده داشت که آخرت‌شناسی را باید از وضعیت کنونی‌اش به عنوان «فصلی کوتاه و بی‌ضرر در پایان اصول جزمی مسیحی» (کارل بارت) نجات داد، و رفیع‌ترین جایگاه را برای آن قائل شد. می‌گوید آخرت‌شناسی در تفکر مسیحی دارای اهمیتی محوری است. نگرش مولتمان در مورد آینده را، که یکسر مبتنی بر وعده‌های خداست و بر این اساس تعریف می‌شود، می‌توان در قالب این شعار خلاصه کرد: امید ادراک را می‌جوید ــ امید دارم، تا بفهمم.[12] هریک از این مراحل به منزلهٔ تعدیلی مهم در آراء انسلم آو کنتربری است که بر اهمیت ایمان تأکید داشت و دیدگاهش در قالب این دو شعار خلاصه می‌شد: «ایمان ادراک را می‌جوید» و «ایمان دارم، تا بفهمم.» (نک: صص ۵۳-۵۴). از نظر مولتمان، الاهیات مسیحی از طریق کار دگرگون‌کنندهٔ خدا نور امیدی بر آدمیان می‌تاباند که با مفاهیم غیردینی امید و دگرگونی اجتماعی از زمین تا آسمان متفاوت است.

> اگر ایمان را امیدْ پویا و پایدار نگاه می‌دارد، و اگر امید است که فرد ایماندار را به زندگی پرمهر سوق می‌دهد، در آن صورت، عامل محرک و نیروی پیش‌برندهٔ اندیشه، ایمان و درک و تأملات ایمان پیرامون طبیعت بشر، تاریخ، و جامعه نیز جز امید نیست. ایمان، امید دارد تا از این طریق بداند به چه ایمان دارد. به همین جهت، آگاهی و شناخت آن تماماً جنبهٔ پیش‌نگرانه دارد و در حال حاضر مبهم و ناقص است. این شناخت، پیش‌درآمدی است بر وعدهٔ آینده و، به همین جهت، سخت به این امید متعهد است... امید مسیحی معطوف پایانی نو[13] است، و رو به سوی خلقت تازهٔ تمام چیزها از جانب خدایی دارد که عیسی مسیح را از مرگ برخیزانید. به همین دلیل، این امید، دیدگان ما را بر چشم‌اندازی در آینده می‌گشاید که همه‌چیز را دربر دارد ــ از جمله خود مرگ را؛ به‌علاوه، این امید، امیدهایی را نیز که به‌طور محدود و ناقص به تجدیدحیات وجود دارد در خود گرفته، آنها را به جنبش وامی‌دارد، جنبهٔ نسبی به آنها می‌دهد، و هدفمندشان می‌کند.

از نظر مولتمان، امید چیزی فردی، هستی‌شناختی، یا شخصی نیست، بلکه عبارت است از امید

---

12. *spes quaerens intellectum -spero, ut intellegam*

13. *novum ultimum*

همگانی جمیع خلقت که برای کار احیاکنندهٔ «خدای امید» انتظار می‌کشد. به همین جهت، بر مسیحیت است که آخرت‌شناسی خود را از نو بازشناخته، به اهمیت فراوان آن برای دنیایی که تشنهٔ امید است اما آن را در خارج از سنت مسیحی می‌جوید، پی ببرد. کلیسا تنها با کشف دوبارهٔ الاهیات امید است که می‌تواند به رخنه‌یابی در فرهنگ غیردینی امیدوار باشد.

اخلاقیات و آخرت‌شناسی: هلموت تیلیک

یکی از مهم‌ترین بحثهایی را که در زمان حاضر پیرامون اهمیت الاهیاتی آخرت‌شناسی صورت گرفته، مدیون هلموت تیلیک (۱۹۰۸-۱۹۸۶)، نویسندهٔ لوتری‌مسلک آلمانی، هستیم. تیلیک در اثر معروف خود با عنوان **اخلاقیات الاهیاتی** (۱۹۵۸-۱۹۶۴) به بررسی مبانی الاهیاتی اخلاقیات مسیحی می‌پردازد. نگرش اخلاقی تیلیک یکسر ریشه در نارضایتی او از دیدگاه اخلاقی لوتر دارد که در آن از «دو مملکت» یا «دو قلمرو» صحبت شده است.

به اعتقاد تیلیک، آخرت‌شناسی در چنین دیدگاهی جدی گرفته نمی‌شود. او در سراسر اثر سه جلدی خود، بر «ماهیت آخرت‌شناختی اخلاقیات مسیحی» تأکید می‌ورزد. منظورش هم این است که اخلاقیات مسیحی باید این تعلیم عهد جدید را جدی بگیرد که، به موجب آن، کلیسا و فرد ایماندار مابین عصر حاضر (که تیلیک آن را دهر [14] می‌خواند) و دوران آینده در کشاکش به‌سر می‌برَند. فرد ایماندار، در آن واحد، هم با عصر حاضر روبه‌روست، هم با دوران آینده، و بر اخلاقیات مسیحی است که از تنش موجود بین واقعیت زمان حاضر و امید دوران آینده آگاه باشد. این دو «دهر»، به موازات هم سیر می‌کنند؛ و هر دو از طریق ایمان قابل دسترسی‌اند. عصر حاضر درگذر است؛ دوران آینده نیز تازه طلوع کرده و هنوز به‌طور کامل فرانرسیده است. بااینهمه، حضور آن در آینده باید از هم‌اکنون بر تفکر اخلاقی مسیحی تأثیر گذاشته باشد.

> بنابراین، جایگاه اخلاقیات درست مابین تنش موجود میان دو دهر کهنه و نو است: اخلاقیات تنها به دوران کهن مربوط نیست و به عصر نوین نیز محدود نیست... مشکل اخلاقیات این است که این دو دهر در دوران زمان آخر ــ یعنی در دوران مابین صعود عیسی به آسمان و روزهای آخر ــ هر دو به موازات هم سیر می‌کنند... و این بدان‌معناست که مسئلهٔ اخلاقیات در اصل مسئله‌ای الاهیاتی است، زیرا که نتیجهٔ ارتباط بین این دو دوران یا این دو «دهر» است.

---

14. Aeon

به عقیدهٔ تیلیک، آن دسته نگرشهای اخلاقی ــ نظیر نظام اخلاقی کانت ــ که صرفاً بر ملاکهای غیردینی استوارند، از آنجا که به جنبهٔ آخرت‌شناختی اخلاقیات توجه ندارند، بدون‌استثنا از نگاه مسیحیت ناقص و ناکافی‌اند. اگرچه احتمالاً حق خواهیم داشت بگوییم در این مورد تردید وجود دارد که تأکید تیلیک بر آخرت‌شناسی تا چه حد عملاً بر تصمیمگیریهای اخلاقی مؤثر است، اما روشن است که تحلیل تیلیک اهمیت این جنبه از ایمان مسیحی را که زمانی نادیده انگاشته می‌شد، هم به علمای اخلاق و هم به الاهی‌دانان یادآور شده است.

دوره‌گرایی

دوره‌گرایی جنبشی است که بویژه در خلال سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۷۰، در بین محافل انجیلی قرن بیستم نفوذ فراوان پیدا کرد. این جنبش از آن جهت دوره‌گرایی نام گرفت که معتقد است تاریخ نجات از یک سلسله دوره[15] (از واژهٔ یونانی *oikonomia*) تشکیل شده است. آغاز این نهضت به انگلستان و به عقاید جان نلسن داربی[16] (۱۸۰۰–۱۸۸۲) بازمی‌گردد. با این حال، این جنبش بویژه در امریکا و تحت نفوذ سی. آی. اسکوفیلد[17] (۱۸۴۳–۱۹۲۱) رواج و اهمیت یافت. اثر معروف اسکوفیلد با عنوان قاموس کتاب مقدس اسکوفیلد (۱۹۰۹) نقطه‌عطفی در تفکر دوره‌گرایی به‌شمار می‌رود.

مهم‌ترین ویژگی دوره‌گرایی این است که تاریخ را به ادوار مختلف تقسیم می‌کند. اسکوفیلد تاریخ نجات را به هفت دوره تقسیم می‌کند که هریک نمایندهٔ عهد و پیمانی خاص بین خدا و قوم اوست. این هفت دوره عبارتند از: ۱) دورهٔ معصومیت، که مابین آفرینش و سقوط است؛ ۲) دورهٔ وجدان، از سقوط تا طوفان نوح؛ ۳) دوران حکومت بشر، از طوفان نوح تا دعوت ابراهیم؛ ۴) دوران وعده، از ابراهیم تا موسی؛ ۵) دوران شریعت، از موسی تا مرگ مسیح؛ ۶) دوران کلیسا، از قیام مسیح تا زمان حاضر؛ ۷) دوران [سلطنت] هزارساله. در چارچوب این جنبش، طرحهای ادواری دیگری نیز پیشنهاد شده است، اما اهمیت و نفوذ طرح اسکوفیلد از همه بیشتر بوده است.

یکی از مهم‌ترین ویژگیهای دوره‌گرایی کلاسیک، تفسیری است که از اصطلاح «اسرائیل» دارد. دوره‌گرایانی چون اسکوفیلد و چارلز سی. رایری[18] (متولد سال ۱۹۲۵) معتقدند که واژهٔ اسرائیل همیشه به یهودیان زمینی اشاره دارد و منظور، کلیسای مسیح نیست. اسرائیل و کلیسا

---

15. dispensation 16. John Nelson Darby 17. C. I. Scofield
18. Charles C. Ryrie

دو چیز کاملاً جداگانه‌اند و هریک تاریخ خاص خود را دارد و به راهی متفاوت می‌رود. اسرائیل قومی زمینی است و چشم امیدش به مملکتی زمینی؛ حال آنکه، کلیسا قومی آسمانی است و مقصد آن ورای این دنیاست. بدین‌ترتیب، دوره‌گرایان علاقه‌ای خاص به تاریخ امروزی ملت اسرائیل (که در سال ۱۹۴۸ تأسیس شد) داشته‌اند و خط سیر آن را تحقق درک دوره‌گرایان از عهد عتیق می‌دانسته‌اند. لازم به ذکر است که این تمایز بین اسرائیل و کلیسا اخیراً تااندازه‌ای از سوی نویسندگان دوره‌گرا تعدیل شده است.

دو مفهوم اصلی و مهم در نگرش دوره‌گرایی عبارتند از «ربوده‌شدگی»[19] و «مصائب آخر زمان»[20] (منظور از ربوده‌شدگی، انتظار ایمانداران است برای «ربوده شدن در ابرها» و ملاقات با مسیح به هنگام بازگشت او (اول تسالونیکیان ۴: ۱۵-۱۷). مفهوم مصائب آخر زمان نیز بر رؤیاهای نبوتی که در کتاب دانیال (دانیال ۹: ۲۴-۲۷) آمده استوار است و معمولاً آن را به دوران هفت‌سالهٔ داوری خدا بر دنیا تعبیر می‌کنند. نویسندگان دوره‌گرا در این مورد با هم اختلاف‌نظر دارند که آیا ربوده‌شدگی قبل از مصائب آخر زمان است (که، درنتیجه، ایمانداران می‌توانند از رنج و الم مصائب آخر زمان جان به‌در برند) یا پس از مصائب آخر زمان (که در آن صورت ایمانداران باید این مصائب را تحمل کنند با این اطمینان که سرانجام با مسیح متحد خواهند شد).

وقایع آخرت

باقی این فصل را به بررسی برخی از جنبه‌های تعلیم مسیحی پیرامون «وقایع آخرت» اختصاص داده‌ایم. گفتنی است که در بسیاری از محافل الاهیاتی، بااکراه در مورد برخی از این مباحث صحبت می‌شود. یکی از دلایل، همانی است که اراسموس در اوایل قرن شانزدهم بدان اشاره کرد: وی در مورد برخی الاهی‌دانان پاریس که با شور و حرارت پیرامون جهنم قلمفرسایی می‌کردند می‌گوید: بی‌تردید خود زمانی آنجا بوده‌اند!

جهنم

علاقه به موضوع جهنم در دوران قرون وسطا به اوج رسید. این علاقه به حدی بود که گویی هنرمندان آن زمان از اینکه عادلانی را به‌تصویر کشند که به تماشای شکنجه دیدن و سوختن

---

19. rapture 20. tribulation

گنهکاران نشسته بودند لذت می‌بردند. گویاترین تصویر بیانگر دیدگاه قرون وسطا در مورد جهنم را در اولین بخش از سه کتاب کمدی الاهی اثر دانته شاهدیم. دانته جهنم را مکانی ترسیم می‌کند متشکل از نه حلقه، که در مرکز زمین واقع است و شیطان در آن سکونت دارد. بر سر در آن نوشته شده است: «ای تمام کسانی که به این مکان داخل می‌شوید، با امید وداع گویید.»

حلقهٔ نخست جهنم جایگاه کسانی است که بدون تعمید مرده‌اند، و نیز محل سکونت بت‌پرستانی است که نیک و پرهیزگار بوده‌اند (این حلقه شبیه ایدهٔ برزخ است که پیش‌تر بدان اشاره کردیم). دانته می‌گوید مسیح در دوران مابین صلیب تا رستاخیز ــ آنجا که گفته می‌شود «به عالم ارواح نزول کرد» ــ به همین حلقه رفت. در این حلقه از شکنجه خبری نیست. دانته همچنانکه پایین‌تر می‌رود، به کسانی برمی‌خورد که گناهانی بزرگتر مرتکب شده‌اند. در حلقهٔ دوم شهوترانان قرار دارند؛ در حلقهٔ سوم طمعکاران؛ حلقهٔ چهارم جایگاه افراد خسیس است؛ و حلقهٔ پنجم محل افراد غضبناک. این حلقه‌ها بر روی هم «جهنم فوقانی» را تشکیل می‌دهند. تا اینجا، دانته هیچ اسمی از آتش نمی‌برد. او آنگاه، با الهام از اساطیر یونان و روم، می‌گوید که رودخانه استوکس[۲۱]، «جهنم فوقانی» و «جهنم تحتانی» را از هم جدا می‌کند. و اینجاست که برای اولین بار به آتش برمی‌خوریم. در حلقهٔ ششم مرتدان جای دارند؛ در حلقهٔ هفتم خشونت‌گران؛ در حلقهٔ هشتم افراد فریبکار و کلاهبردار (که چند پاپ نیز جزو این دسته‌اند)؛ و، بالأخره، حلقهٔ نهم جایگاه خائنان است.

چنین دیدگاه ایستایی در مورد جهنم که خاص قرون وسطا بود، بی‌تردید در آن دوران نفوذی فوق‌العاده داشت و امروز نیز کماکان اهمیت خود را حفظ کرده است. نمونه‌ای از آن را در موعظهٔ معروف جانثن ادواردز، با عنوان «گنهکاران در دستهای خدایی خشمگین»، شاهدیم که در هشتم ژوئیهٔ ۱۷۴۱ ایراد شد:

> تحمل این غضب آتشین خدای متعال حتی برای یک لحظه بسی هولناک است، اما آن را باید تا ابد متحمل شد. این عذاب هولناک و جانگداز را هیچ پایانی نیست... می‌دانید که باید اعصار متمادی، یعنی ملیونها ملیون عصر، رنج و عذاب بکشید و با این انتقام بی‌رحم و زورآور دست‌وپنجه نرم کنید.

با این حال، خود ایدهٔ جهنم رفته‌رفته سخت به باد انتقاد گرفته شد، که از جمله دلایل آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

---

21. Styx

۱. از نظر مخالفان اعتقاد به وجود جهنم، چنین ایده‌ای با این باور مسیحی که خدا سرانجام بر بدی پیروز خواهد شد، منافات دارد. این انتقاد را بویژه اوریگنس، نویسندهٔ دوران آبای کلیسا، عنوان کرد. آموزهٔ احیای جهانی اوریگنس، درنهایت بر ایدهٔ پیروزی کامل و قطعی خدا بر بدی مبتنی است. در روزگار کنونی نیز لایبنیتز فیلسوف معروف این مسئله را به عنوان یکی از عمده‌ترین مشکلات آموزهٔ جهنم اعلام کرد:

> اینکه حتی در عظمت ابدیت و تحت اقتدار مطلق آن یگانه‌ای که خود نیکویی مطلق است، بدی بر نیکی غالب آید، بسی عجیب می‌نماید. مگر نه این است که دعوت‌شدگان بسیارند اما برگزیدگان یا نجات‌یافتگان اندک؟

ایدهٔ عدالتی کینه‌توزانه ــ بویژه با توجه به قسمتهای مختلفی از عهد جدید که در آنها از رحم و شفقت خدا صحبت شده است ــ در نظر بسیاری از نویسندگان ایده‌ای غیرمسیحی می‌نمود. برخی از نویسندگان ــ مخصوصاً در قرن نوزدهم ــ این امر را مشکل یافتند که ایدهٔ خدایی پرمهر و محبت را با ایدهٔ مجازات بی‌امان و کینه‌توزانهٔ گنهکاران کنار هم آورند؛ مخصوصاً اینکه، این مجازات محکومان، ظاهراً هیچ دردی را دوا نمی‌کرد.

اگرچه می‌توان به تک‌تک این ایرادات پاسخ داد، موضوع جهنم، رفته‌رفته، هم در میان مسیحیان عادی و هم در محافل آکادمیک جذبهٔ خود را از دست داده است و دیگر مانند سابق نسبت به آن ابراز علاقه نمی‌شود. ظاهراً انجیلیون اکنون بیشتر ترجیح می‌دهند در موعظه‌های خود به جای پرداختن به نتایج منفی ردکردن محبت خدا، بر جنبه‌های مثبت این محبت تأکید ورزند. از جمله پاسخهایی که در محافل انجیلی در مورد بیانات مربوط به مفهوم جهنم عنوان شده است، طرح آموزهٔ «جاودانگی مشروط»[22] است که اکنون بدان می‌پردازیم.

از اوایل دههٔ ۱۹۸۰ به این سو، در محافل انجیلی بحثهای داغی بر سر یک سلسله مسائل آخرت‌شناختی در جریان است که جملگی حول موضوع جاودانگی دور می‌زند. برخی از اندیشه‌مندان انجیلی در پاسخ به انتقادهای مطرح‌شده به ایدهٔ جهنم، آموزهٔ «جاودانگی مشروط» را پیشنهاد کردند. نمونهٔ آن نیز کتاب **تصویر واقعی** (۱۹۸۹) اثر فیلیپ اجکام هیوز[23] است. هیوز می‌گوید انسان طوری خلق شده است که به‌طور بالقوه مستعد جاودانگی است.

> جاودانگی یا نامیرایی برای انسانی که مخلوقی نفسانی-روحانی است مسئله‌ای

---

22. conditional immortality 23. Philip Edgcumbe Hughes

ذاتی نیست؛ هرچند از آنجا که به صورت خدا آفریده شده است، چنین امکانی به طور بالقوه در او هست. این امکان بالقوه ــ که انسان در نتیجهٔ گناه آن را از دست داد ــ از طریق مسیح اعاده شده و صورت بالفعل یافته است.

از نظر هیوز، اساس و جوهرهٔ نجات همانا صورت بالفعل یافتن امکان بالقوهٔ انسان است برای نیل به جاودانگی؛ و اما تحقق یافتن و بالفعل شدن این جاودانگی امری است مشروط و به پاسخ انسان به پیام انجیل بستگی دارد. کسانی که انجیل را رد می‌کنند، در این جاودانگی داخل نمی‌شوند.

بدین‌ترتیب، دیگر لازم نیست خوبی و بدی یا ایماندار و بی‌ایمان را بعد از مرگ از هم جدا دانست. آوگوستینوس اعلام داشته بود که «پس از قیامت، آنگاه که داوری نهایی جهان اجرا شده است، دو ملکوت وجود خواهد داشت که هریک حدود خاص خود را خواهد داشت: یکی ملکوت مسیح، دیگری ملکوت شیطان.» اما هیوز می‌گوید در آن هنگام تنها یک ملکوت وجود خواهد داشت: «آنگاه که مسیح همه‌چیز را با پری خود پر سازد... در آن صورت دیگر چگونه می‌توان گفت که هنوز قسمتی از خلقت، یا ناحیه‌ای از آن، جزو این پری نیست؟ آیا نه این است که با چنین ادعایی درواقع حضور پری مسیح را زیر سؤال می‌بریم؟»

بااینهمه، بسیاری از خود انجیلی‌ها با این گرایش به شرطی ساختن یا «جاودانگی مشروط» به مخالفت برخاسته‌اند و نویسندگان برجسته‌ای چون جیمز آی. پَکِر به این دلیل که چنین آموزه‌ای با عقل و منطق سازگار نیست و پشتوانهٔ کتاب مقدسی درستی نیز ندارد، با آن درافتاده‌اند. این بحث همچنان ادامه دارد و احتمالاً در جامعهٔ مسیحی گسترش نیز خواهد یافت.

برزخ

یکی از تفاوتهای عمده میان درک پروتستان‌ها از امور آخر زمان و درک کاتولیک‌ها از این مبحث، به مسئلهٔ برزخ مربوط می‌شود. شاید بهتر باشد برزخ را مرحله‌ای انتقالی دانست که، طی آن، به کسانی که زیر فیض از این دنیا رفته‌اند فرصت داده می‌شود خود را از تقصیر گناهانشان پاک سازند، درنهایت وارد آسمان شوند. این ایده هیچ پشتوانهٔ کتاب مقدسی روشنی ندارد، هرچند در دوم مکابیون ۱۲: ۳۹-۴۵ (که جزو کتب آپوکریفاست که نویسندگان پروتستان آن را معتبر نمی‌دانند) آمده است که یهودای مکابی[24] برای رفتگان کفاره می‌دهد تا از گناه خود رستگار شوند.

24. Judas Maccabeus

ایدهٔ برزخ در دوران آبای کلیسا باب شد. کلمنس اسکندرانی و اوریگنس هر دو چنین تعلیم می‌دادند که کسانی که می‌میرند، بدون‌آنکه فرصت یابند اعمال توبه را بجا آورند، در زندگی پس از مرگ در آتش پاک خواهند شد. سنت دعا برای مردگان (یا نماز میت) که در خلال چهار قرن نخست میلادی در کلیسای شرقی رواج یافته بود، نقشی بسزا در شکل‌گیری این تعلیم الاهیاتی ایفا کرد؛ که خود نمونه‌ای است عالی از اینکه چطور آداب و سنن نیایشی[۲۵] بر الاهیات تأثیر می‌گذارد. این سؤال در اذهان بود که اگر دعاهایی که برای مردگان می‌شود تأثیری به حال آنان ندارد و وضعیتشان را تغییر نمی‌دهد، بجا آوردن آن چه فایده دارد؟ نظریاتی مشابه را در آراء آوگوستینوس نیز می‌بینیم که می‌گفت انسان پیش از برخورداری از خوشیهای زندگی پس از مرگ نخست باید از گناهان زندگی کنونی خود پاک و مطهر گردد.

گرچه سنت دعا برای مردگان ظاهراً تا قرن چهارم به‌خوبی تثبیت شده بود، چنین به‌نظر می‌رسد که مفهوم برزخ تنها دو قرن بعد و در نوشته‌های گرگوریوس کبیر به‌صراحت تدوین گشته است. گرگوریوس کبیر در شرحی که به سال ۵۹۳ یا ۵۹۴ بر متی ۱۲: ۳۱ نگاشت، این ایده را پی می‌گیرد که گناهانی هست که «در عالم آینده» آمرزیده خواهد شد. گرگوریوس این عالم آینده را به دورانی در آینده تعبیر می‌کند که در آن این احتمال هست که گناهانی که روی زمین آمرزیده نشده‌اند، آن هنگام آمرزیده شوند. در اینجا، بویژه به عبارت «آتش پاک‌کننده»[۲۶] دقت کنید که به صورت جزئی از روایات قرون وسطا در مورد برزخ درآمد و واژهٔ purgatory(برزخ) در انگلیسی نیز مشتق از آن است:

> و اما در مورد برخی گناهان کوچکتر، باید بر این ایمان باشیم که، پیش از داوری نهایی، آتشی پاک‌کننده در کار است. زیرا اویی که حقیقت و راستی است، خود فرموده است که «هرکه به روح‌القدس کفر گوید، در این عالم و در عالم آینده هرگز آمرزیده نخواهد شد» (متی ۱۲: ۳۱). از این آیه می‌فهمیم که برخی گناهان در این عالم قابل‌بخشایش است و برخی دیگر در عالم آینده.

مضمون آتشی که پاک و طاهر می‌سازد ــ درتقابل با آتشی که برای مجازات گنهکاران است ــ بویژه از سوی کاترین جنوایی[۲۷] پی گرفته شد. او در رساله در باب برزخ، که احتمالاً حوالی سال ۱۴۹۰ نوشته شده است، ازجمله چنین می‌نویسد:

---

25. liturgy 26. purgatorius ignis 27. Catherine of Genoa

> جانهایی که در برزخ به‌سر می‌برند، از آنجا که از تقصیر گناه مبرا هستند، هیچ‌چیز میان آنها و خدا حایل نیست مگر درد، که خود مانع از رسیدن آنها به کمال است. نیز این جانها متوجهند که عامل و تداوم‌بخش این درد، همانا نیاز آنهاست به عدالت. به همین جهت، آتشی مهیب در کار است شبیه آتش دوزخ، منتها این آتش با تقصیر گناه همراه نیست. همین تقصیر است که ارادهٔ محکومان به جهنم را پلید می‌سازد ــ ارادهٔ کسانی را که خدا نیکویی خود را از آنان دریغ می‌دارد. به همین جهت، در ارادهٔ پلید خود باقی می‌مانند و همچنان به مخالفت با ارادهٔ خدا ادامه می‌دهند.

و اما اصلاح‌طلبان قرن شانزدهم ایدهٔ برزخ را مردود شمردند. دو ایراد مهم به این ایدهٔ عنوان شد. نخست آنکه، گفته شد ایدهٔ برزخ پشتوانهٔ کتاب مقدسی روشنی ندارد. و دوم، این ایده با آموزهٔ پارساشمردگی محض ایمان منافات دارد که، به موجب آن، فرد می‌تواند از طریق ایمان «در نظر خدا عادل شمرده شود» و، درنتیجه، با خدا در چنان رابطه‌ای به‌سر بَرَد که دیگر نیازی به برزخ نباشد. اصلاح‌طلبان که ایدهٔ برزخ را مردود شمرده بودند، برای سنت دعا برای مردگان نیز دلیل قانع‌کننده‌ای نمی‌دیدند و، از این رو، این سنت از آن پس از آیینهای نیایشی پروتستان حذف شد. با این حال، هم مفهوم برزخ و هم سنت دعا برای مردگان، کماکان در آیین کاتولیک رومی مقبولیت دارد.

آسمان

مفهومی که مسیحیان از آسمان در ذهن دارند، اساساً عبارت است از تحقق آخرت‌شناختی حضور و قدرت خدا، و نابودی نهایی گناه. بهترین راه برای درک مفهوم آسمان این است که آن را نقطهٔ اوج آموزهٔ مسیحی نجات بدانیم ــ نقطه‌ای که سرانجام در آن حضور، مکافات، و قدرت گناه، جملگی، درهم شکسته شده‌اند و حضور خدا تمام و کمال در افراد و در جامعهٔ ایمانداران حاکم گشته است.

باید توجه داشت که تمام مثلهایی که در مورد آسمان در عهد جدید وجود دارد، کاملاً دارای ماهیتی جمعی است؛ به عنوان مثال، آسمان به صورت ضیافتی بزرگ یا یک جشن عروسی یا شهری که همانا اورشلیم جدید است، ترسیم می‌شود. درک مسیحیان از خدا به عنوان تثلیث نیز خود باعث شده است که تعابیر فردگرایانه در مورد آسمان یا زندگی پس از مرگ چندان خریدار

نداشته باشد. بدین‌ترتیب، زندگی پس از مرگ نه نوعی فرافکنی موجودیت فردی انسان، بلکه شراکتی است با جامعهٔ نجات‌یافتگان در معیت خدایی مهربان.

اصطلاح «آسمان» به‌کرات در نوشته‌های پولسی عهد جدید به‌کار رفته است. اگرچه طبیعی است که بخواهیم آسمان را چیزی مربوط به آینده بدانیم، از نوشته‌های پولس چنین برمی‌آید که آسمان، از نظر او، هم واقعیتی است مربوط به آینده، و هم عالم یا قلمروی است روحانی که در کنار دنیای مادی محدود به زمان و مکان وجود دارد. برای مثال، آسمان هم منزلگاه آیندهٔ ایمانداران معرفی می‌شود (دوم‌قرنتیان ۵: ۱ و ۲؛ فیلپیان ۳: ۲۰)، و هم جایگاه کنونی عیسی مسیح که به هنگام داوری نهایی از آنجا خواهد آمد (رومیان ۱۰: ۶؛ اول تسالونیکیان ۱: ۱۰؛ ۴: ۱۶). یکی از مهم‌ترین بیانات پولس در مورد آسمان، این ایده است که ایمانداران «شهروندان آسمان»اند (فیلپیان ۳: ۲۰) و به‌نوعی از هم‌اکنون در زندگی آسمان سهیم‌اند. تنش مابین «اکنون» و «نه هنوز» به‌وضوح در بیانات پولس راجع به آسمان مشهود است، و قبول این ایدهٔ ساده‌اندیشانه را که آسمان تنها مربوط به زمان آینده است یا آن را نمی‌توان در زمان حال تجربه‌کرد، بسی دشوار می‌سازد.

بحثهای اولیه‌ای که در محافل مسیحی در مورد آسمان درمی‌گرفت، بیشتر معطوف ایده‌ای مشابه بود که همانا عبارت است از ایدهٔ سلطنت هزارساله یا ملکوت زمینی اعاده‌شده‌ای که هزار سال به طول خواهد انجامید و مابین آمدن مسیح و استقرار یک نظام کیهانی کاملاً جدید است. این ایده که تااندازه‌ای بر قسمتی از کتاب مکاشفه مبتنی است (مکاشفه ۲۰: ۲-۵)، نویسندگان مسیحی اولیه را سخت شیفتهٔ خود ساخته بود. ایرنایوس در این مورد نمونه‌ای بسیار خوب است. وی معتقد است که ملاحظاتی چند در عهد جدید، بر ایدهٔ سلطنت هزارسالهٔ زمینی مهر تأیید می‌زند. در این خصوص، او بویژه به وعدهٔ مسیح در شام آخر استناد می‌کند که به شاگردانش گفته بود که دیگربار به اتفاق آنان شراب خواهد نوشید. ایرنایوس می‌پرسد چطور چنین چیزی ممکن است اگر آنان جز ارواحی بدون بدن نباشند؟ آنچه در مورد نوشیدن شراب در آینده در اینجا آمده، گواهی است قطعی مبنی بر اینکه پیش از داوری نهایی، ملکوت خدا بر زمین مستقر خواهد شد. شاید روشن‌ترین بیان این مطلب را بتوان در نوشته‌های ترتولیانوس سراغ جست:

> زیرا این را نیز اعتقاد داریم که بر این زمین ملکوتی به ما وعده داده شده است ـ ملکوتی که پیش از آسمان است؛ منتها این ملکوت از آنجا که بعد از قیامت است، به‌گونه‌ای متفاوت خواهد بود: هزار سال به‌طول خواهد انجامید، و محل آن شهری خواهد بود ساخته‌شده به دست خود خدا: اورشلیمی که از آسمان به زیر آورده شده است و، به قول پولس رسول، «از بالا مادر جمیع ما» می‌باشد

(غلاطیان ۴: ۲۶). پولس، آنگاه که می‌گوید «وطن[۲۸] ما» ــ یعنی تابعیت یا شهروندی ما ــ «در آسمان است» (فیلپیان ۳: ۲۰)، قطعاً شهری آسمانی را مد نظر دارد... ما اعلام می‌داریم که این شهر، شهری است که خدا ساخته است تا به هنگام قیامت پذیرای مقدسان باشد و به سبب وفور جمیع برکات ــ که البته منظور برکات روحانی است ــ باعث تجدید قوای مقدسان باشد و جبران‌کنندهٔ تمام آن برکاتی که در این دنیا خوار شمرده یا از کف داده‌ایم. زیرا که به‌راستی برازندهٔ خداست که بندگانش در مکانی که به خاطر نام او رنج و زحمت دیدند، از لذت و خوشی نیز برخوردار شوند. این است هدفی که در پس این ملکوت نهفته است ــ ملکوتی که مدت آن هزار سال است و مقدسان در طول آن هریک بر حسبِ سجایاشان، دیر یا زود، از مرگ برخواهند خاست. و آنگاه که قیامت مقدسان تکمیل شد و همه از مرگ برخاستند، دنیا نابود خواهد شد و داوری نهایی آغاز. «بی‌فسادی را می‌پوشیم» و همگی «در لحظه‌ای متبدل شده»، به هیئت فرشتگان درخواهیم آمد (اول قرنتیان ۱۵: ۵۲ و ۵۳)؛ و آنگاه به ملکوت آسمان برده خواهیم شد.

به اعتقاد ترتولیانوس، دوران هزارساله دورانی است که در آن عادلان پیش از آنکه سرانجام به خود آسمان داخل شوند، بابت رنج و زحماتی که در این دنیا به سبب ایمانشان متحمل شده‌اند پاداش خواهند یافت.

و اما طولی نکشید که ایدهٔ سلطنت هزارساله با مخالفت روبه‌رو شد. به عنوان مثال، هیپولیتوس اعلام داشت که دوران هزارساله را نباید به معنای لفظی آن تعبیر کرد و گفت که منظور، پیشگویی هزار سال سلطنت زمینی است، بلکه آن را باید تمثیلی دانست که بیانگر عظمت ملکوت آسمان است. نتیجه آنکه، خیلی زود موضوع قیامت، در قیاس با سلطنت هزار ساله، نزد نویسندگان دوران آبای کلیسا اهمیت بیشتری یافت. آبای کلیسا ــ بویژه در بخش یونانی‌زبان ــ تمام توجه خود را معطوف این مسئله کردند که ماهیت بدن قیام‌کرده به چه صورت است. ایمانداران، آنگاه که سرانجام از مرگ برخیزند، چگونه بدنی خواهند داشت؟ تأکید بر سلطنت هزارساله، محافل الاهیاتی را از پرداختن به این موضوع بازداشته بود و، درعوض، توجهشان را معطوف احیای فیزیکی ایمانداران در ملکوتی زمینی ساخته بود ــ ملکوتی که

---

28. politeuma

ایمانداران در آن بدنهای انسانی خود را حفظ می‌کردند. اما اکنون کانون توجه از این مبحث به خود موضوع قیامت تغییر یافت و، در این میان، اندکی بعد اوریگنس عمده‌ترین صاحب‌نظر در این زمینه شد.

اوریگنس خیلی زود دریافت که ناگزیر است از آموزهٔ قیامت در برابر دو تعلیم رقیب، که هر کدام از نظر او تحریف ایمان مسیحی بود، به دفاع برخیزد. از یک سو، برخی نویسندگان قیامت را صرفاً بازسازی بدن انسان در زمان آخرت می‌دانستند و می‌گفتند این بدن قیام‌کرده، تمام ویژگی و وظایف طبیعی بدن انسانی را حفظ خواهدکرد. و از سوی دیگر، منتقدان گنوسی هر چیز مادی را پست و پلید می‌دانستند و، به همین جهت، هر نوع درکی در مورد رستاخیز را که متضمن عنصری مادی بود، به‌شدت رد می‌کردند. و اما برای اوریگنس کاملاً روشن بود که بدن قیام‌کرده ماهیتی کاملاً روحانی دارد. این بدن به جای برخورداری از خصوصیات فیزیکی ویژهٔ زندگی بر زمین، دارای خصوصیاتی است مناسب زندگی روحانی در آسمان. این طرز نگرش اوریگنس تا اندازه‌ای نمایانگر پیشفرضهای افلاطونی او، مخصوصاً ایدهٔ افلاطونی جاودانگی روح، بود.

> بدن زمینی و حیوانی به فرمان خدا جای خود را به بدنی روحانی خواهد داد مناسب سکونت در آسمان. حتی بدنهای کسانی که کم‌مقدارتر بوده‌اند، آنانی که پست و ناچیز بوده‌اند و اندک فضیلتی بیش نداشته‌اند، هریک، به فراخور ظرفیت زندگی و روح خود، از جلال و قدر و منزلت بدن قیام‌کرده برخوردار خواهند شد.

و اما اوریگنس بر این نکته نیز تأکید دارد که بدن قیام‌کرده، همان «شکل» (یونانی: *eidos*) بدن زمینی را دارد. بدین‌ترتیب، قیامت عبارت است از تبدیلی روحانی، منتها هویت فردی انسان در جریان این تبدیل از بین نمی‌رود. با این حال، دیدگاه اوریگنس در نظر بسیاری به‌معنای جدایی کامل بدن و روح بود. و این ثنویت ریشه در فلسفهٔ یونان داشت، نه در کتاب مقدس.

برخی از منتقدان بعدی اوریگنس بر این عقیده‌اند که گرایش اوریگنس به آراء افلاطونی، در یکی دیگر از جنبه‌های دیدگاه وی در مورد بدن قیام‌کرده نیز منعکس است. در قرن ششم، یوستینیانوس، امپراتور روم، از اوریگنس انتقاد کرد که دیدگاهش در مورد بدن قیام‌کرده، حالتی کروی[۲۹] دارد. افلاطون در گفت‌وگوی تیمایوس اعلام داشته بود که شکل کروی کامل‌ترین شکل است. بنابراین، بعید نیست که اوریگنس در تعلیم خود راجع به بدن قیام‌کرده، به این ایدهٔ

---

29. spherical

افلاطون نظر داشته باشد. با این حال، در خود نوشته‌هایی که می‌دانیم متعلق به اوریگنس است، به نمونهٔ روشنی از این ایده برنمی‌خوریم.

چنین نگرشی را به‌گونه‌ای معتدل‌تر در نوشته‌های متودیوس اولیمپوسی[۳۰]، یکی از سرسخت‌ترین منتقدان اوریگنس، نیز شاهدیم. متودیوس می‌گفت اوریگنس درواقع از «بدن قیام‌کرده» سخن نمی‌گوید زیرا آنچه به‌زعم او قیام می‌کند نه بدن، بلکه صرفاً «شکلی» مبهم و فرار است.

متودیوس در «گفت‌وگو با آگلافون»[۳۱] راه‌حل دیگری پیشنهاد می‌کند که، به موجب آن، بر اساس تشبیه قیامت بدن به مذاب شدن و از نو قالب‌گرفتن مجسمه‌ای آهنین، بر واقعیت فیزیکی بدن قیام‌کرده در آینده تأکید می‌ورزد.

> از این رو، چنان است که گویی صنعتگری ماهر، صورتی زیبا و موزون از طلا یا دیگر فلزات قیمتی تراشیده باشد. اما ناگاه صنعتگر متوجه می‌شود که شخصی حسود که تاب دیدن زیبایی مجسمه را نداشته، صورت موزون را مخدوش ساخته است تا صرفاً حسادت پوچ خود را فرونشانده و از این راه ارضا شده باشد. به همین جهت، صنعتگر بر آن می‌شود که آن صورت موزون را از نو قالب زند. و حال ای آگلافون حکیم، توجه داشته باش که اگر این صنعتگر بخواهد مطمئن باشد که مجسمه‌اش، که آن همه برای ساختنش وقت و دقت و توجه صرف کرده بود، از هر حیث بی‌عیب و نقص است، چاره‌ای ندارد جز آنکه آن را ذوب کند و به حالت اول بازگرداند... حال مرا چنین به دیده آید که نقشهٔ خدا نیز بی‌شباهت به این نمونهٔ بشری نیست... خدا بشریت را از نو به عناصر اولیهٔ آن بازمی‌گرداند، تا از این طریق بتواند آن را دیگربار چنان قالب زند که از هر عیب و نقصی پاک و مبرا باشد. مذاب شدن مجسمه مثال مرگ است، و تجزیهٔ بدن انسان، و از نو قالب‌گرفتن مادهٔ اولیه، مثال قیامت پس از مرگ.

آوگوستینوس نیز دیدگاه اوریگنس را به‌باد انتقاد گرفت و اعلام داشت که آنچه را پولس در مورد ماهیت روحانی بدن قیام‌کرده می‌گوید باید به تبعیت این بدن از روح تعبیر کرد، نه به‌معنای بدنی کاملاً روحانی.

---

30. Methodius of Olympus

31. Dialogue with Aglaophon

در مباحثات بعدی پیرامون بدن قیام‌کرده، سعی بیشتر بر آن بوده است که تنش موجود میان نگرش فیزیکی به این موضوع و نگرشی روحانی نسبت به آن، مورد بررسی قرار گیرد. با این حال، ناگفته نماند که اکثراً این نوع مباحثات را بیش از حد نظری و بیهوده می‌دانند. ازجمله بحثهای دیگری که در این مقوله می‌گنجد، این مسئله است که آیا اهالی آسمان دارای درجات و مراتب مختلف هستند یا خیر. تئودورت سیروسی[۳۲]، نویسندهٔ قرن پنجم، عقیده داشت که چون «در خانه پدر منزل بسیار است» (یوحنا ۱۴: ۲)، پس اهالی آسمان، بسته به اعمال نیکی که در زندگی خود انجام داده‌اند، دارای درجات و مراتب مختلف خواهند بود. این آموزه «منزلت برحسب فضیلت» در نوشته‌های آمبروسیوس نیز پی گرفته شد، و نشانه‌های آن را می‌توان در الاهیات قرون وسطا شاهد بود..

این آموزه در دوران اصلاحات اعتبار خود را از دست داد. علت نیز تا اندازهٔ زیادی ناخرسندی کلی پروتستان‌ها از ایدهٔ «فضیلت» بود. با این حال، ظاهراً این ایده که برکات سماوی درجات مختلف دارد، کماکان در نوشته‌های پرستشی پیرایشگران در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم کمابیش به حیات خود ادامه داد. به عنوان مثال، ویلیام فالک[۳۳] در سال ۱۵۸۹ تصدیق کرد که همهٔ ساکنان آسمان در جلال یکسان نخواهند بود، اما این امر را به حساب نظام فیض‌گونهٔ خدا گذاشت نه به سبب سجایای کسانی که مورد لطف خدا واقع شده‌اند.

درست همان‌طور که ستارگان در شوکت و جلال و شکوه متفاوتند و این امر نه به علت محاسن خودشان، بلکه یکسر نتیجهٔ عطایای خدا در خلقت است، بدنهای مقدسان نیز در جلال یکسان نخواهد بود؛ منتها این امر نه به سبب سجایای خودشان، بلکه تماماً نتیجهٔ عطای رایگان خدا در قیامت است.

و، بالأخره، در اینجا باید به یکی دیگر از جنبه‌های امید مسیحی برای آسمان اشاره کرد، و آن دیدن روی خداست. مسیحیان در آسمان سرانجام رخصت می‌یابند که خدایی را که تا پیش از آن از او صرفاً شناختی مبهم و مخدوش داشتند، رودررو ملاقات کنند. این دیدار با خدا و مشاهدهٔ او در اوج جلال و عظمت کبریایی‌اش، همواره و بویژه در دوران قرون وسطا، از مضامین مهم الاهیات مسیحی بوده است. دانته در پایان کمدی الاهی سرانجام رخصت می‌یابد گوشه‌ای از جلال خدا را ببیند.

محبتی را که گرداننده خورشید و دیگر ستارگان است.

---

32. Theodoret of Cyrrhus 33. William Fulke

انتظار مشاهدهٔ جلال و عظمت شگفت‌آور خدا، انگیزه‌ای نیرومند دانسته می‌شد که ادامهٔ زندگی مسیحی را امکانپذیر می‌ساخت.

الاهیات مسیحی هیچ‌گاه قادر نخواهد بود چنین تصویری از خدا را به‌طور کامل متجلی سازد؛ اما لااقل می‌تواند ما را وادارد که در مورد او عمیق‌تر بیندیشیم، و به انتظار برای آنچه در پی خواهد آمد ترغیبمان کند. و این حُسن ختامی است مناسب برای به‌پایان آوردن این درآمدی بر مضامین الاهیات.

سؤالات فصل شانزدهم

۱. از مفاهیم زیر یکی را انتخاب کنید، بگویید چگونه در عهد جدید به‌کار رفته است: ملکوت خدا؛ آسمان؛ قیامت؛ حیات جاودان.

استفاده از آیه‌یاب کتاب مقدس در پاسخ دادن به این سؤال به شما کمک خواهد کرد.

۲. به‌اختصار بگویید که رودولف بولتمان یا ولفهارت پاننبرگ، قیامت را چگونه تفسیر می‌کرده‌اند (برای پاسخگویی به این سؤال تااندازه‌ای لازم است به مطالب فصل دهم مراجعه کنید).

۳. این اصطلاحات به‌کاررفته در فصل حاضر را مطالعه کنید: عصر روح؛ اسطوره‌زدایی؛ ربوده شدن؛ مصائب آخر زمان؛ دو شهر.

هریک از این اصطلاحات مربوط به کدام نویسنده یا مکتب زیر است: آوگوستینوس اهل هیپو؛ رودولف بولتمان؛ دوره‌گرایی؛ جواکیم اهل فیوره (توجه داشته باشید که از میان فهرست فوق، دو اصطلاح مربوط به یک نویسنده یا مکتب است).

۴. چرا امروز دیگر در اکثر محافل مسیحی (اما نه در همه) صحبت کردن از جهنم چندان متداول نیست؟

۵. آیا همه به آسمان می‌روند؟ (برای پاسخگویی به این سؤال لازم است به برخی از مطالب فصل یازدهم مراجعه کنید).

۶. آیا امید مسیحی مربوط به زمان حال است یا آینده؟

نمایه

نمایه آثار